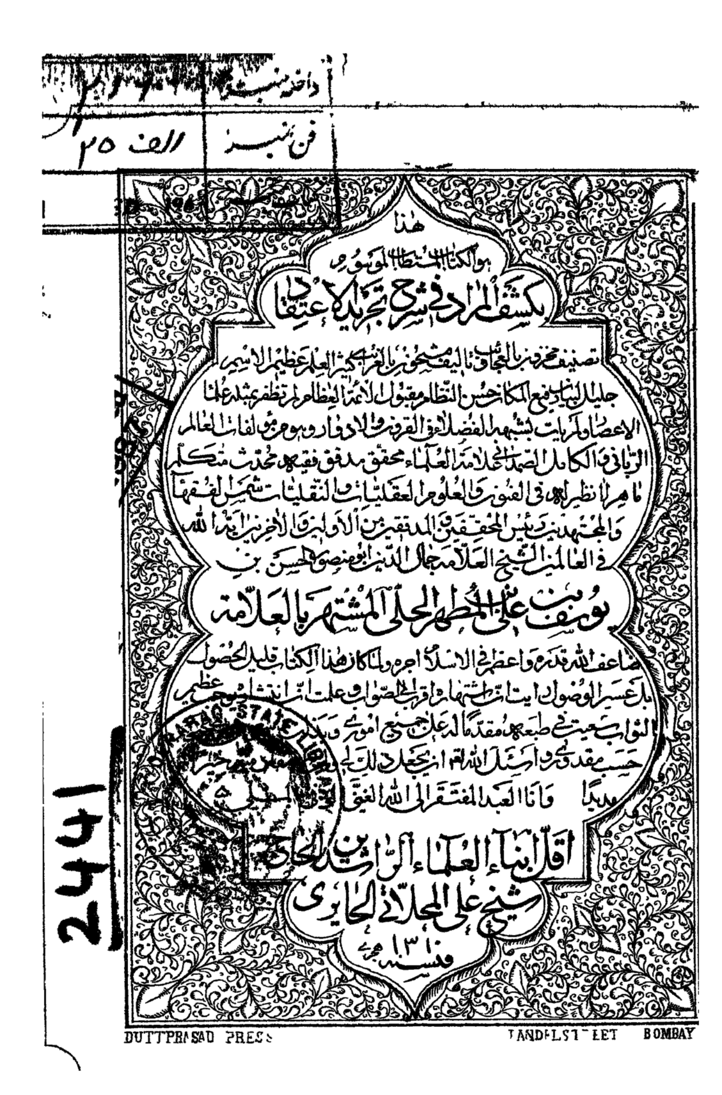


هذا

هو الكتاب المستطاب الموسوم

بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد

تصنيف محزون بالعجائب تأليف مشحون بالغرائب كثير العلم عظيم الاسم
جليل البنيان رفيع المكان حسن النظام مقبول الائمة العظام لم تظفر بمثله علماء
الاعصار ولم تر آيات بشبهه الفضلاء في القرون والادوار وهو من مؤلفات العالم
الرباني والكامل الصمداني علامة العلماء محقق مدقق فقيه محدث متكلم
امام لا نظير له في الفنون والعلوم العقليات والنقليات شمس الفقهاء
والمجتهدين رئيس المحققين المدققين من الاولين والآخرين آية الله
في العالمين الشيخ العلامة جمال الدين ابو منصور الحسن بن

يوسف بن علي المطهر الحلي المشتهر بالعلامة

ضاعف الله قدره واعظم في الاسلام اجره ولما كان هذا الكتاب قليل الحصول
بل عسير الوصول رأيت ان اشتهاره اقرب الى الصواب وعلمت ان انتشاره يوجب عظيم
الثواب سعيت في طبعه مقدما له على جميع اموري و[illegible]
حسب مقدوري [illegible] واسئل الله ان يجعل ذلك لي [illegible]
[illegible] وانا العبد المفتقر الى الله الغني

اقل ابناء العلماء الراشدين الحاج
شيخ علي المحلاتي الحائري

في سنة ١٣١٠ هجري

DUTTPRASAD PRESS TANDEL STREET BOMBAY

بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه محمد المصطفى وعلى اكرم احبائه فانى مجيب الى ماسئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادنى الدليل اليه وقوى اعتقادى عليه وسميته بتجريد الاعتقاد والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله القاهر سلطانه العظيم شانه الواضح برهانه الغامر احسانه الذى ايد العباد بمعرفته وهديهم الى محجته ليفوزوا بجزيل الثواب العظيم المخلد ويخلصوا من العقاب الاليم السرمد وصلى الله على اكمل نفس انسانيه واطيب طينة عنصريه محمد المصطفى وعلى عترته الابرار وذريته الاخيار وسلم تسليما فان كمال الانسان انما هو بحصول المعارف الالهيه وادراك الكمالات الربانيه اذ بصفة العلم يمتاز عن عجم الحيوانات ويفضل على الجمادات ولان معلوم اكمل من واجب الوجود نعم والعلم به اكمل من كل مقصود وانما يتم بعلم الكلام فانه المتكفل بحصول هذا المرام فوجب على كل مكلف من اشخاص الناس الاجتهاد فى ازالة الالتباس بالنظر الصحيح فى البراهين وطلب الحق باليقين ووجب على كل عارف من العلماء ارشاد المتعلمين وتسليك الناظرين وقد كنا صرفنا مدة من العمر فى وضع كتب متعددة فى هذا العلوم الجليله واحراز هذه الفضيله الا ان حيث وفقنا الله تعالى الاستفادة من مولانا الافضل العالم الاكمل نصير الحق والملة والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسى قدس الله روحه الزكيه فى العلوم الالهيه والمعارف العقليه وجدناه راكبا نهج التحقيق سالكا جدد التدقيق معرضا عن سبيل المغالطة تاركا طريق المغالطة اتبعنا مطارح اقدامه فى نقضه وابرامه ولما عرج الى جوار الرحمن ونزل بساحة الرضوان وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه اقصى المرام وجمع جل مسائل الكلام على ابلغ نظام كما ذكر فى خطبته واشار فى ديباجته الا انه اوجز الفاظه فى الغاية وبلغ فى ايراد المعانى الى طرف النهاية حتى كل عن ادراكه المحصلون وعجز عن فهم معانيه الطالبون فوضعنا هذا الكتاب الموسوم بكشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد موضحا لما استبهم من معضلاته وكاشفا عن

مشكلاته

مشكلاته راجيا من الله تعم جزيل الثواب وحسن المآب انه اكرم المسئولين وعليه نتوكل وبه نستعين

قال بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه محمد المصطفى وعلى اكرم احبائه فاني مجيب لما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه وقوي اعتمادي عليه و سميته بتجريد الاعتقاد والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد ورتبته على ستة مقاصد

المقصد الاول في الامور العامة وفيه فصول الفصل الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين والذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه او بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر اقول في هذا الفصل مسائل مهمة جليلة وهذه اوليها وهي ان الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما واعلم ان جماعة من المتكلمين والحكماء حدوا الوجود والعدم اما المتكلمون فقالوا الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين والحكماء قالوا الموجود هو الذي يمكن ان يخبر عنه والمعدوم هو الذي لا يمكن ان يخبر عنه الى غير ذلك من حدود فاسدة لا فائدة في ذكرها وهذه الحدود كلها باطلة لاشتمالها على الدور فان الثابت مرادف للموجود والمنفي للمعدوم ولفظة الذي انما يشار بها الى متحقق ثابت فيؤخذ الوجود في حد نفسه قال

بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شيء اعرف من الوجود اقول لما ابطل تحديد الوجود والعدم اشار الى وجه الاعتذار للقدماء من الحكماء والمتكلمين وتحديدهم له فقال انهم ارادوا بذلك تعريف لفظة الوجود ومثل هذا التعريف شائع في المعلومات الضرورية اذ هو بمنزلة تبديل لفظ بلفظ اوضح منه وان لم يستفد منه صورة غير ما هو معلوم عند التحديد وانما كان كذلك لانه لا شيء اعرف من الوجود اذ لا معنى اعم منه

قال والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركيب الوجود مع فرضه وابطال الرسم باطل اقول ذكر فخر الدين في ابطال تعريف الوجود وجهين والمص لم يرتض بهما ونحن نقررهما ونذكر ما يمكن ان يكون وجه الخلل فيهما الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم بديهي اذ كل عاقل على الاطلاق يعلم بالضرورة انه لا يمكن اجتماع وجوده وعدمه والتصديق موقوف على التصور وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا فيكون تصور الوجود بديهيا الثاني ان تعريف الوجود لا يجوز ان يكون بنفسه للدور ولا باجزائه لان تلك الاجزاء ان كانت وجودات لزم تعريف الشيء بنفسه وان لم تكن وجودات فعند اجتماعها ان لم يحصل امر زائد كان الوجود محضا ما ليس بوجود هذا خلف وان حصل امر زائد هو الوجود كان التركيب في قابل الوجود او فاعله لا فيه ولا بالامور الخارجة عنه لان الخارج انما يصلح للتعريف لو كان مساويا للمعرف لان الاعم لا يفيد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف والاخص اخفى وقد تحذر في المنطق عن التعريف به لكن

تحديدهما بالثابت العين والمنفي العين والذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه او بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شيء اعرف من الوجود والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركيب الوجود مع فرضه وابطال الرسم باطل

ظ ل لابد

وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبول القسمة يعطي الشركة فيغاير الماهية والا اتحدت الماهيات او لم تنحصر اجزاؤها

العلم بالمساوات يتوقف على العلم بالماهية فيلزم الدور وهذان الوجهان باطلان اما الاول فلان التصديق البديهي لا يجب ان يكون تصوراته بديهية لما ثبت في المنطق من جواز توقف البديهي من التصديقات على التصور الكسبي سلمنا لكن جاز ان يكون التصور للمفردات ناقصا اي يكون معلومة باعتبار ما من الاعتبارات وذلك يكفي في باب التصديقات ويكون المراد من الحد حصول كمال التصور واما الثاني فلان ما ذكره في نفي تركيب الوجود عائد في كل ماهية مركبة على الاطلاق وهو باطل بالضرورة سلمنا لكن جاز التعريف بالخارجي وشرطه المساوات في نفس الامر لا العلم بالمساوات فالناظر في اكتساب الماهية اذا عرض على ذهنه عوارضها واستفاد من بعضها تصور تلك الماهية علم بعد ذلك ان ذلك العارض مساولها ثم يفيد غيره تصورها بذكر ذلك العارض ولا دور في ذلك سلمنا لكن العلم بالمساوات لا يستلزم العلم بالماهية من كل وجه بل من بعض الوجوه على ما قدمناه ويكون الاكتساب لكمال التصور فلا دور حينئذ المسئلة

بحث في ان الوجود مشترك

الثانية في ان الوجود مشترك **قال** وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبول القسمة يعطي الشركة **اقول** لما فرغ من البحث عن ماهية الوجود شرع في البحث عن احكامه فبدأ باشتراكه واستدل عليه بوجوه ثلثة ذكرها الحكماء والمتكلمون الاول انا قد نجزم بوجود ماهية ونتردد في خصوصياتها مع بقاء الجزم بالوجود فانا اذا شاهدنا اثرا حكمنا بوجود مؤثره فاذا اعتقدنا بانه ممكن ثم زال اعتقادنا بامكانه ويجدد اعتقادنا بوجوبه لم يزل الحكم الاول فبقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك الثاني ان مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه فلا امتياز فيكون مفهوم نقيضه الذي هو الوجود واحدا والا لم ينحصر التقسيم بين السلب والايجاب الثالث ان مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات فيكون مشتركا بينها اما المقدمة الاولى فلانا نقسمه الى الواجب والممكن والى الجوهر والعرض والى الذهني والخارجي والعقل يقبل هذه القسمة واما المقدمة الثانية فلان القسمة عبارة عن ذكر جزئيات الكلي الصادق عليها بفصول متغايرة او ما يشابه الفصول ولهذا لا يقبل العقل قسمة الحيوان الى الانسان والحجر لما لم يكن صادقا عليهما ويقبل القسمة الى الانسان والفرس المسئلة

بحث ان الوجود زايد على الماهيات

الثالثة في ان الوجود زايد على الماهيات **قال** فيغاير الماهية والا اتحدت الماهيات او لم تنحصر اجزاؤها **اقول** هذه المسئلة فرع على المسئلة الاولى واعلم ان الناس اختلفوا في ان الوجود هل هو نفس الماهية او زايد عليها فقال ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري وجماعة تبعوهما ان وجود كل ماهية نفس تلك الماهية وقال جماعة من المتكلمين والحكماء ان وجود كل ماهية مغاير لها الا واجب الوجود تعالى فان اكثر الحكماء قالوا ان وجوده نفس حقيقته وسياتي تحقيق كلامهم فيه وقد استدل الحكماء على الزيادة بوجوه الاول

ان الوجود مشترك على ما تقدم فاما ان يكون نفس الماهية او جزءا منها او خارجا عنها والاول باطل والا لزم
اتحاد الماهيات في خصوصياتها الماتبين من اشتراكه والثاني باطل والا لم ينحصر اجزاء الماهية بل يكون
كل ماهية على الاطلاق مركبة من اجزاء لا يتناهي واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية ان الوجود
اذا كان جزءا من كل ماهية فانه يكون جزءا مشتركا بينها ويكون كمال الجزء المشترك فيكون جنسا فيفتقر
كل ماهية الى فصل يفصلها عما يساويها فيه لكن كل فصل فانه يكون موجودا لاستحالة انفصال الموجود
بالامور العدمية فيفتقر الفصل الى فصل اخر هو جزء منه ويكون جزءا من الماهية لان جزء الجزء جزء ايضا
موجود مفتقر الى فصل اخر ويتسلسل فيكون للماهية اجزاء لا يتناهي واما استحالة الثانية فلوجوه
احدها ان وجود ما لا يتناهي محال على ما ياتي الثاني يلزم منه تركب واجب الوجود تعالى لانه موجود
فيكون ممكنا هذا خلف الثالث يلزم منه انتفاء الحقايق اصلا لانه يلزم منه تركيب الماهيات البسيطة
فلا يكون البسيط متحققا فلا يكون المركب متحققا وهذا كله ظاهر البطلان قال ولانفكاكهما
تعقلا اقول هذا هو الوجه الثاني الدال على زيادة الوجود وتقريره انا قد نعقل الماهية ونشك
في وجودها الذهني والخارجي والمعقول مغاير للمشكوك فيه وكذلك قد نعقل وجودا مطلقا ونجهل
خصوصية الماهية فيكون مغايرا لها لا يقال انا قد نشك في ثبوت الوجود فيلزم ان يكون ثبوته زايدا
عليه ويتسلسل لانا نقول التشكك ليس في ثبوت وجود للوجود بل في ثبوت الوجود نفسه للماهية وذلك هو المط
قال ولتحقق الامكان اقول هذا وجه ثالث يدل على الزيادة وتقريره ان ممكن الوجود متحقق
بالضرورة والامكان انما يتحقق على تقدير الزيادة لان الوجود لو كان نفس الماهية او جزءها لم تعقل
منفكة عنه فلا يجوز عليها العدم حينئذ والا لزم جواز اجتماع النقيضين وهو محال وانتفاء جواز العدم
يستلزم الوجوب فينتفي الامكان حينئذ للمنافات بين الامكان الخاص والوجوب الذاتي ولان الامكان
نسبة بين الماهية والوجود والنسبة لا يعقل الا بين شيئين قال وفايدة الحمل اقول
هذا وجه رابع يدل على المغايرة بين الماهية والوجود وتقريره انا نحمل الوجود على الماهية فنقول
الماهية موجودة فنستفيد منه فايدة معقولة لم يكن لنا حاصلة قبل الحمل وانما يتحقق هذه الفايدة
على تقدير المغايرة اذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة قولنا الماهية
ماهية او الموجودة موجودة والتالي باطل فكذا المقدم قال والحاجة الى الاستدلال اقول
هذا وجه خامس يدل على ان الوجود ليس هو نفس الماهية ولا جزءا منها وتقريره انا نفتقر في نسبة
الوجود الى الماهية الى الدليل في كثير من الماهيات ولو كان الوجود نفس الماهية او جزءها لم نحتج الى

وانتفاء التناقض وتركب الواجب وقيامه بالماهية من حيث هي هي فزيادته في التصور وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والا لبطلت الحقيقية

الدليل لافتقار الدليل الى المغايرة بين الموضوع والمحمول والتشكيك في النسبة الممتنع تحققه في الذاتي **قال** وانتفاء التناقض **اقول** هذا وجه سادس يدل على الزيادة وتقريره انا قد نسلب الوجود عن الماهية فنقول ماهية معدومة ولو كان الوجود نفس الماهية لزم التناقض ولو كان جزء نفسها لزم التناقض ايضا لان تحقق الماهية يستدعي تحقق اجزائها التي من جملتها الوجود فيستحيل سلبه عنها والا لزم اجتماع النقيضين فتحقق انتفاء التناقض ولو كان جزء نفسها لزم التناقض و يدل على الزيادة **قال** وتركب الواجب **اقول** هذا وجه سابع وهو ان تركب الواجب منتف وانما يتحقق لو كان الوجود زايدا على الماهية لانه يستحيل ان يكون نفس الماهية لما تقدم فلو كان جزء من الماهية لزم ان يكون الواجب مركبا وهو محال **قال** وقيامه بالماهية من حيث هي هي **اقول** هذا جواب عن احتجاج الخصم على ان الوجود نفس الماهية وتقرير استدلالهم انه لو كان زايدا على الماهية لكان صفة قايمة بها لاستحالة ان يكون جوهرا قايما بنفسه مستقلا عن الماهية واستحالة قيام الصفة بغير موصوفها واذا كان كذلك فاما ان يقوم بالماهية حال وجودها او حال عدمها والقسمان باطلان اما الاول فلان الوجود الذي هو شرط في قيام هذا الوجود بالماهية اما ان يكون هو هذا الوجود فيلزم اشتراط الشيء بنفسه او يكون مغايرا له فيلزم قيام الوجودات المتعددة بالماهية الواحدة ولانا ننقل البحث الى الوجود الذي هو شرطه فيتسلسل واما الثاني فلانه يلزم قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدوم وهو باطل واذا بطل القسمان انتفت الزيادة وتقرير الجواب ان نقول الوجود قايم بالماهية من حيث هي هي لا باعتبار كونها موجودة ولا باعتبار كونها معدومة فالحصر ممنوع **قال** فزيادته في التصور **اقول** هذا نتيجة ما تقدم وهو ان قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي انما يعقل في الذهن والتصور لا في الوجود الخارجي لاستحالة تحقق ماهية ما من الماهيات في الاعيان منفردة عن الوجود فكيف يتحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية فيه بل وجود الماهية زايد عليها في نفس الامر والتصور لا في الاعيان وليس قيام الوجود بالماهية كقيام السواد بالمحل المسئلة الثانية في انقسام الوجود الى الذهني والخارجي **قال** وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والا لبطلت الحقيقية **اقول** اختلف العقلاء ههنا فجماعة منهم نفوا الوجود الذهني وحصروا الوجود في الخارجي والمحققون منهم اثبتوه وقسموا الوجود الى الخارجي والذهني قسمة حقيقية واستدل المصنف رحمة الله عليه بان القضية الحقيقية صادقة قطعا لانا نحكم بالاحكام الايجابية على موضوعات معدومة في الاعيان وتحقق الصفة يستدعي تحقق الموصوف واذ ليس ثابتا في الاعيان

في انقسام الوجود الى الذهني والخارجي

الموجود في الذهن انّما هو الصّورة المخالفة في كثير من اللوازم وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين بالحصول ولا تزايد فيه ولا اشتداد وهو خير محض

فهو متحقق في الذهن واعلم ان القضية تطلق على الحقيقية وهي التي يوجد موضوعها من حيث هو هو لا باعتبار الوجود الخارجي بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل وتطلق على الخارجية وهي التي يؤخذ موضوعها باعتبار الخارج وهو مذهب سخيف قد ابطل في المنطق فتحقق الحقيقية يدل على الثبوت كما قررناه **قال** والموجود في الذهن انّما هو الصّورة المخالفة في كثير من اللوازم **اقول** هذا جواب عن استدلال من نفى الوجود الذهني وتقريب استدلالهم انه لو حلت الماهية في الاذهان لزم ان يكون الذهن حارا بارد اسودا ابيضا فليزم مع اتصاف الذهن بهذه الاشياء المنتفية عنه اجتماع الضدين والجواب ان الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والسواد بل صورتهما ومثالهما المخالف للماهية في لوازمها واحكامها فالحرارة الخارجية تستلزم السخونة وصورتها لا تستلزمها والتضاد انما هو بين الماهيات لا بين صورها وامثلتها المسئلة الخامسة في ان الوجود ليس هو معنى زايدا على الحصول العيني **قال** وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين بل الحصول **اقول** قد ذهب قوم غير محققين الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الاعيان وهذا مذهب سخيف يشهد العقل ببطلانه لان قيام ذلك المعنى بالماهية في الاعيان يستدعي تحقق الماهية في الخارج فلو كان حصولها في الخارج مستندا الى ذلك المعنى لزم الدور المحال بل الوجود هو نفس تحقق الماهية في الاعيان وليس ما به يكون الماهية في الاعيان المسئلة السادسة في ان الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد **قال** ولا تزايد فيه ولا اشتداد **اقول** ذهب قوم الى ان الوجود قابل للزيادة والنقصان وفيه نظر لان الزيادة ان كانت وجودا لزم اجتماع المثلين والا لزم اجتماع النقيضين واما نفي الاشتداد فهو مذهب اكثر المحققين قال بعضهم لانه بعد الاشتداد ان لم يحدث شيء اخر لم يكن الاشتداد اشتدادا بل هو باق كما كان وان حدث فالحادث ان كان غير الحاصل فليس اشتداد للوجود الواحد بل يرجع الى انه حدث شيء اخر معه والا فلا اشتداد وكذا البحث في جانب النقصان وهذا الدليل ينفي قبول الاعراض كلها للاشتداد والتنقص المسئلة السابعة في ان الوجود خير والعدم شر **قال** وهو خير محض **اقول** انا اذا تاملنا في كل ما يقال له خير وجدناه وجودا وكل ما يقال له شر وجدناه عدما الا ترى الى القتل فان العقلاء حكموا بكونه شرا واذا تاملناه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمن من العدم فانه ليس شرا من حيث قدرة القادر عليه فان القدرة كمال الانسان ولا من حيث ان الالة قطاعة فانه ايضا كمال لها ولا من حيث حركة اعضاء القاتل ولا من حيث قبول العضو للتقطيع بل من حيث هو ازالة كمال الحيوة عن الشخص فليس الشر الا هذا العدم وباقي القيود الوجودية خيرات فحكموا بان الوجود

بحث في ان الوجود ليس معنى زايد

بحث في ان الوجود ليس فيه تزايد واشتداد

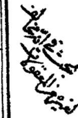
بحث في ان الوجود خير والعدم شر

مبحث في ان الوجود لا ضد له

خير محض والعدم شر محض ولهذا كان واجب الوجود تعالى ابلغ في الخيرية والكمال من كل موجود لبراءته
عن القوة والاستعداد وتفاوت غيره من الموجودات فيه باعتبار القرب من العدم والبعد عنه
المسألة الثامنة في ان الوجود لا ضد له **قال** ولا ضد له **اقول** الضدان ذاتان وجوديتان يقابل
ذاتا اخرى في الوجود ولما استحال ان يكون الوجود ذاتا وان يكون له وجود آخر استحال ان يكون ضدا
لغيره ولانه عارض لجميع المعقولات لان كل معقول اما خارجي فيعرض له الوجود الخارجي او ذهني فيعرض
له الوجود الذهني ولا شيء من احد الضدين يعرض لصاحبه ومقابلته للعدم ليس تقابل الضدين على
ما يأتي تحقيقه في نفي المعدوم بل تقابل السلب والايجاب ان اخذا مطلقين والا تقابل العدم والملكة المسألة

مبحث في انه لا مثل للوجود

التاسعة في انه لا مثل للوجود **قال** ولا مثل له **اقول** المثلان ذاتان وجوديتان يسد كل واحد
منهما مسد صاحبه ويكون المعقول منهما شيئا واحدا بحيث اذا سبق احدهما الى الذهن ثم لحقه الآخر لم
يكتسب العقل من الحاصل ثانيا غير ما اكتسبه اولا والوجود ليس بذات فلا يماثل شيئا آخر وايضا فليس هيهنا
معقول يساويه في التعقل على معنى ما ذكرناه اذ كل معقول مغاير لمعقول الوجود لا يقال ان كلية وجزئيه متساويان
في التعقل فكان له مثل وهو الجزئي لانا نقول انهما ليسا بمتساويين في المعقولية وان كان احد جزئي الجزئي
هو الكلي لكن الاتحاد ليس تماثلا وايضا فانه عارض لكل المعقولات على ما قررناه اولا ولا شيء من المثلين



بعارض لصاحبه المسألة العاشرة في انه مخالف لغيره من المعقولات وعدم منافاته لها **قال** فتحققت
مخالفته للمعقولات **اقول** لما انتفت نسبة التماثل والتضاد بينه وبين غيره من المعقولات وجبت
المخالفة بينهما اذ القسمة حاصرة في كل معقولين بين التماثل والاختلاف وقد انتفى التماثل فوجب الاختلاف
ولهذا جعله نتيجة لما سبق **قال** ولا ينافيها **اقول** المتنافيان لا يمكن اجتماعهما وقد بينا ان
كل معقول على الاطلاق فانه يمكن عروض مطلق الوجود له واجتماعه معه وصدقه عليه فكيف ينافيه
لا يقال العدم معقول وقد قضى العقل بمنافاته له فكيف يصح قوله على الاطلاق انه لا ينافيها لانا نقول
نمنع اولا كون العدم المط معقولا والعدم الخاص لحظ من الوجود ولهذا افتقر الى موضوع خاص كافتقار الملكة
اليه سلمنا لكن نمنع استحالة عروض الوجود المطلق للعدم المعقول فان العدم المعقول ثابت في الذهن
فيكون داخلا تحت مطلق الثابت فيصدق عليه مطلق الثابت ومنافاته للوجود المطلق لا باعتبار
صدق مطلق الثبوت عليه بل من حيث اخذه مقابلا له ولا امتناع في عروض احد المتقابلين للآخر اذا اخذ
لا باعتبار التقابل كالكلية والجزئية فانهما قد يصدق احدهما على الآخر باعتبار مغاير لا باعتبار تقابلهما
وهذا فيه دقة المسألة الحادية عشر في تلازم الشيئية والوجود **قال** ويساوق الشيئية



فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله وكيف يتحقق الشيئية بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزايد

فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله **اقول** اختلف الناس في هذا المقام فالمحققون كافة من الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساوقة الوجود والشيئية وتلازمهما حتى ان كل شيء على الاطلاق فهو موجود على الاطلاق وكل ما ليس بموجود فهو منتف ليس بشيء وبالجملة لم يثبتوا المعدوم ذاتا متحققة فالمعدوم الخارجي لا ذات له في الخارج والذهني لا ذات له ذهنا وقال جماعة من المتكلمين ان المعدوم الخارجي ذاتا ثابتة في الاعيان متحققة في نفسها ليست ذهنية ولا غيرها وهؤلاء مكابرون في القضية فان العقل قاض بانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم وبان الثبوت هو الوجود **قال** وكيف يتحقق الشيئية بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف **اقول** لما استبعد مقالة هؤلاء القوم ونسبتهم الى المكابرة شرع في الاستدلال على بطلان قولهم واعلم ان هؤلاء يذهبون الى ان القدرة لا تاثير لها في الذوات انفسها لانها ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر في جعلها ذواتا ولا في الوجود لانه عندهم حال والحال غير مقدورة وقد ثبت في نفس الامر ان اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت في الاعيان بل هو امر اعتباري والا لزم التسلسل لان ذلك الاتصاف لو كان ثابتا لكان مشاركا لغيره من الموجود في الثبوت ومما زاعنها بخصوصية وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون اتصاف ذلك الاتصاف بالثبوت امرا زايدا عليه ويلزم التسلسل اذا ثبت هذا فاعلم ان المصنف قد تسلم مذهبهم وما ثبت في نفس الامر والزمهم المحال وتقريره ان الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لاستغنت الممكنات في وجودها عن المؤثر فانتفت القدرة اصلا وراسا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان القدرة حينئذ لا تاثير لها في الذوات ولا في الوجود على مذهبهم ولا في اتصاف الماهية بالوجود على ما ثبت في نفس الامر وذلك يستلزم نفي التاثير اصلا واما بطلان التالي فبالاتفاق والبرهان دل عليه على ما ياتي فلهذا استبعد المصنف هذه المقالة مع اثبات القدرة المؤثرة والقول بكون الاتصاف امرا ذهنيا وانه منتف في الخارج **قال** وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزايد **اقول** هذا برهان اخر دال على انتفاء الماهيات في العدم وتقريره ان مذهبهم ان كل ماهية نوعية فانه يثبت من اشخاصها في العدم ما لا يتناهى كالسواد والبياض والجوهر وغيرها من الحقايق فالزمهم المصنف المحال وهو القول بعدم انحصار الموجودات لان تلك الماهيات ثابتة وهي غير محصورة في عدد متناه والثبوت هو الوجود لانتفاء تعقل امر زايد على الكون في الاعيان فلزمهم القول بوجود ما لا يتناهى من الماهيات وهو عندهم باطل فان جعلوا الوجود امرا مغايرا للكون في الاعيان كان نزاعا في العبارة وقولا باثبات ما لا يعقل مع انا نكتفي في اثبات محالية قولهم بالثبوت الذي هو الكون في الاعيان وهم يسلمونه لنا والبراهين

ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات والامكان اعتبارى يعرض لما واتفقوا على انتفائه وهو يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة

الدالة على استحالة ما لا يتناهى كما تدل على استحالته فى الوجود تدل على استحالته فى الثبوت اذ دلائلها انما هى على انحصار الكاين فى الاعيان وقول المص وانحصار الموجود عطف على الانتفاء اى وكيف يتحقق الشيئية بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف ومع انحصار الوجود مع عدمه تعقل الزايد فهكذا ينبغى ان يفهم كلامه ههنا **قال** ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات **اقول** لما ابطل مذهب المثبتين شرع فى ابطال حججهم ولهم حجتان قويتان ذكرهما المص وابطلهما اما الحجة الاولى فتقريرها ان كل معدوم متميز وكل متميز ثابت فكل معدوم ثابت اما المقدمة الاولى فيدل عليها امور ثلثة احدها ان المعدوم معلوم والمعلوم متميز الثانى ان المعدوم مكروه فانا نريد اللذات ونكره الالام فلا بد وان يتميز المراد عن المكروه الثالث ان المعدوم مقدور وكل مقدور متميز فانا نميز بين الحركة يمنة ويسرة وبين الحركة الى السماء ونحكم بقدرتنا على احدى الحركتين دون الاخرى فلو لا تميز كل واحدة منهما عن الاخرى لاستحال هذا الحكم واما المقدمة الثانية فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة يستدعى ثبوت الموصوف لانه فرع عليه والجواب ان التميز لا يستدعى الثبوت عينا والا لزم منه محالات احدها ان المعلوم قد يكون مستحيل الوجود لذاته كشريك البارى تعالى واجتماع الضدين وغيرهما ويتميز احدهما عن الاخر فلو اقتضى التميز الثبوت العينى لزم ثبوت المستحيلات مع انهم وافقونا على انتفاء المستحيل الثانى ان المعلوم قد يكون مركبا خياليا وليس ثبات له فى العين اتفاقا الثالث ان المقدورية لو استدعت الثبوت لامتنعت اذ لا قدرة على الثابت وكذا المرادية **قال** والامكان اعتبارى يعرض لما وافقونا على انتفائه **اقول** هذه الحجة الثانية لهم على ثبوت المعدوم وهى انهم قالوا ان المعدوم ممكن وامكانه ليس امرا عدميا والا لم يبق فرق بين نفى الامكان وبين الامكان المنفى فيكون امرا ثبوتيا وليس جوهرا قايما بذاته فلا بد له من محل ثبوتى وهو الممكن لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها فيكون الممكن العدمى ثابتا وهو المطلوب واجاب المص رح عنه بان الامكان امر اعتبارى ليس شيئا خارجيا والا لزم التسلسل وان يكون الثبوتى حالا فى محل عدمى وهو باطل قطعا وايضا فان الامكان يعرض للممكنات العدمية كالمركبات وهم وافقونا على انتفائها خارجا فبطل قولهم كل ممكن ثابت المسئلة الثانية عشر فى نفى الحال **قال** وهو يرادف الثبوت والعدم النفى فلا واسطة **اقول** ذهب ابو الهاشم واتباعه من المعتزلة والقاضى والجوينى من الاشاعرة الى ان ههنا واسطة بين الوجود والمعدوم وهى ثابتة وسموها الحال وحدوها بانها صفة لموجود لا يوصف بالوجود والعدم فيكون الثابت اعم من الموجود والمعدوم اعم من المنفى وهذا المذهب باطل بالضرورة فان العقل قاض بانه لا واسطة بين الوجود والعدم وان الثبوت هو الوجود ومرادف له وان العدم والنفى مترادفان ولا شئ عند العقل اظهر من



هذه

والوجود لا يرد عليه القسمة والكلي ثابت ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض ونوقضوا بالحال نفسها والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل

هذه القضية فلا يجوز الاستدلال عليها **قال** والوجود لا يرد عليه القسمة والكلي ثابت ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض **اقول** لما ابطل مذهبهم اشار الى بطلان ما احتجوا به وهو وجهان الاول قالوا قد تبين ان الوجود زايد على الماهية فاما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما والاولان باطلان اما الاول فلانه يلزم التسلسل واما الثاني فلانه يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه فبقي الثالث والجواب ان الوجود غير قابل لهذه القسمة لاستحالة انقسام الشيء الى نفسه والى غيره فكما لا يقال السواد اما ان يكون سوادا او بياضا كذلك لا يقال الوجود اما ان يكون موجودا او لا يكون ولان المنقسم الى الشيئين اعم منهما ومستحيل ان يكون الشيء اعم من نفسه الوجه الثاني ان اللونية امر ثابت مشترك بين السواد والبياض فيكون كل واحد من السواد والبياض ممتازا عن الاخر بامر زايد على ما به الاشتراك ثم الوجهان ان كانا موجودين لزم قيام العرض بالعرض وان كانا معدومين لزم ان يكون السواد امرا عدميا وكذلك البياض وهو باطل بالضرورة فثبت الواسطة والجواب من وجهين الاول ان الكلي ثابت في الذهن فلا يرد عليه هذه القسمة الثاني ان العرض قد يقوم بالعرض على ما ياتي وايضا فان قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض بعرض **قال** ونوقضوا بالحال نفسها **اقول** اعلم ان نفاة الاحوال قالوا وجدنا ملخص ادلة مثبتي الحال يرجع الى ان ههنا حقايق تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الاخر وما به الاشتراك متغاير لما به الامتياز ثم قالوا ان ذلك ليس بموجود ولا معدوم فوجب القول بالحال وقالوا هذا ينتقض عليهم بالحال فوجب القول بالحال للحال نفسها فان الاحوال عندهم متعددة متكثرة فلها جهتان اشتراك هو مطلق الحالية وامتياز هي خصوصيات تلك الاحوال وجهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز فيلزم ان يكون للحال حال اخرى ويتسلسل **قال** والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل **اقول** اعتذر المثبتون عن الزام النفاة بوجهين الاول الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف الثاني القول بالتزام التسلسل والعذران باطلان اما الاول فلان كل معقول اذا نسب الى معقول اخر فاما ان يتحدان في المعقولية ويكون المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر وهما المثلان واما ان يتعددان بعوارض لاحقة لهما او لا يكون كذلك وهما المختلفان فلا يتصور نفيهما واما الثاني فلانه يبطل الاستدلال بوجود الصانع تعالى وبراهين ابطال التسلسل اتية ههنا واجاب بعض المتاخرين بان المختلفين اذا اشتركا في امر ثبوتي لزم ثبوت امرين بهما يقع الاختلاف والتماثل واما اذا اتحدا في امر سلبي فلا يلزم ذلك والاحوال وان اشتركت في الحالية كالسوادية والبياضية الا ان ذلك المشترك امر سلبي فلا يلزم التسلسل وهي غير مرضي عندهم لان الاحوال عندهم ثابتة المسئلة الثالثة في التفريع على القول بثبوت المعدوم والاحوال **قال**

بحث في الحال

فيبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تاثير المؤثر فيها وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في حال الوجود وفي مغايرة التحيز للجوهرية وفي اثبات صفة المعدوم بكونه معدوماً وفي مكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة

فيبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تاثير المؤثر فيها وتباينها

واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في حال الوجود وفي مغايرة التحيز للجوهرية وفي اثبات صفة المعدوم بكونه معدوماً وفي مكان ووصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة **اقول** لما ابطل مذهب القائلين بثبوت المعدوم والحال ابطل ما فرعوا عليهما وقد ذكر من فروع اثبات الذوات في العدم احكاما اختلفوا في بعضها الاول اتفقوا على ان تلك الذوات غير متناهية في العدم فلكل نوع عدد غير متناه وانكانت تلك الاعداد متناهية باشخاصها الثاني ان الفاعل لا تاثير له في جعل الجوهر جوهرا او العرض عرضا وانما تاثير الفاعل في جعل تلك الذوات موجودة لان تلك الذوات ثابتة في العدم لم تزل والمؤثر انما يؤثر على طريقة الاحداث وقد صار الى هذا الحكم جماعة من الحكماء قالوا لان كل ما بالفاعل ينتفي بانتفاء الفاعل فلو كان الجوهر جوهرا بالفاعل لانتفى بانتفائه لكن انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم التناقض الحكم الثالث اتفقوا على انتفاء التباين في الذوات بل جعلوا الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما يختلف بصفات عارضة لها وهذا المذهب باطل لان الصفات انكانت لازمة كان اختلافها دليلا على اختلاف الملزومات والا جاز ان ينقلب السواد جوهرا وبالعكس وذلك باطل بالضرورة الرابع اختلفوا في صفات الاجناس هل هي ثابتة في العدم ام لا والمراد بصفات الاجناس ما يقع به الاختلاف والتماثل كصفة الجوهرية في الجوهر والسوادية في السواد الى غير ذلك من الصفات فذهب ابن عياش الى عراء تلك الماهيات عن الصفات في العدم واما الجبائيان وعبد الجبار وابن متوية فانهم قالوا صفات الجوهر اما ان تكون عايدة الى الجملة كالحيوة وما يشترط بها واما ان تكون عايدة الى الافراد وهي اربعة احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية والثانية الوجود وهي الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود والرابعة الحصول في الحيز وهي الصفة المعللة بالمعنى وليس له صفة زايدة على هذه الاربع فليس له بكونه اسود او ابيض صفات واما الاعراض فلا صفات لها عايدة الى الجملة بل لها ثلاث صفات راجعة الى الافراد احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس الثانية الصفة الصادرة عنها بشرط الوجود الثالثة صفة الوجود الخامس ذهب ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحاق بن عياش الى ان الجوهرية هي التحيز وقال الشحام والبصري ان الذات موصوفة بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في حيز الوجود

فهو

الجنس وما يتبعها في حال الوجود وفي مغايرة التحيز للجوهرية وفي اثبات صفة المعدوم بكونه معدوماً وفي مكان ووصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة

ثم ان تلك الاعداد متناهية باشخاصها

ومن قسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فايدة بذكرها ثم الوجود قد يوخذ على الاطلاق فيقابله عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معا وقد يوخذ مقيدا فيقابله عدم مثله

فهو حال للعدم موصوف بالتحيز لا الحصول في الحيز وزعم ابن عياش انه حال للعدم غير موصوف باحدهما ولا بغيرهما السادس اتفق المثبتون الا اباعبد الله البصري على ان المعدوم لا صفة له بكونه معدوما والبصري اثبت له صفة بذلك السابع اتفقوا الا ابا الحسين الخياط على ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه الخياط الثامن اتفقوا على ان من علم ان للعالم صانعا قادرا حكيما مرسلا للرسل قد يشك في انه هل هو موجود ام لا ويحتاج في ذلك الى دليل بنا منهم على جواز اتصاف المعدوم بالصفات المتغايرة والعقلاء كافة منعوا من ذلك واوجبوا وجود الموصوف بالصفة الموجودة لان ثبوت الشئ لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه **قال** ومن قسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فايدة بذكرها **اقول** لما ذكر تفاريع القول بثبوت المعدوم شرع في تفاريع القول بثبوت الحال وذكر منها فرعين الاول قسمة الحال الى المعلل وغيره قالوا ثبوت الحال للشئ اما يكون معللا بموجود قايم بذلك الشئ كالعالمية المعللة بالعلم او لا يكون كذلك كسوادية السواد فقسموا الحال الى المعلل وغيره الثاني اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في الماهية وانما تختلف باحوال يتصافا بها واتفق اكثر العقلاء على بطلان هذا لوجوب استواء المتماثلين في اللوازم فيجوز على القديم الانقلاب الى المحدث وبالعكس ولان التخصيص لا بد له من مرجح وليس ذاتا والا تسلسل ولا صفة ذات والا تسلسل المسئلة الرابعة عشر في الوجود المطلق والخاص **قال** ثم الوجود قد يوخذ على الاطلاق فيقابله عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معا وقد يوخذ مقيدا فيقابله عدم مثله **اقول** اعلم ان الوجود عبارة عن الكون في الاعيان ثم ان هذا الكون في الاعيان قد يوخذ عارضا لماهية ما فتخصص الوجود وقد يوخذ مجردا من غير التفات الى ماهية خاصة فيكون وجودا مطلقا اذا عرفت هذا فنقول الوجود العام يقابله عدم مطلق غير مخصص بماهية خاصة وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق قد يجتمعان على الصدق فان المعدوم في الخارج الموجود في الذهن يصدق عليه انه معدوم مطلق وانه موجود مطلق نعم اذا نظر الى وحدة الاعتبار امتنع اجتماعهما في الصدق على شئ واحد وانما يجتمعان اذا اخذ لا باعتبار التقابل ولهذا كان المعدوم مطلقا متصور الحكم عليه بالمقابلة للوجود المطلق وكل متصور ثابت في الذهن والثابت في الذهن احد قسمي مطلق الثابت فيكون الثابت مطلقا صادقا على المعدوم المطلق لا باعتبار التقابل وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق امران معقولان وان كان قد نازع قوم في ان المعدوم المطلق غير متصور واما الوجود الخاص وهو وجود الملكات المتخصص باعتبار تخصصها فانه يكون مقيدا كوجود الانسان مثلا المقيد بقيد الانسان

فيقابله عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معا وقد يوخذ مقيدا فيقابله عدم مثله

المسئلة الرابعة عشر في الوجود المطلق والخاص

ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته ويؤخذ الموضوع شخصيًا ونوعيًا وجنسيًّا ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له

ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها

وغيره من الماهيات فانه يقابله عدم ملكه المسئلة الخامسة عشر فى ان عدم الملكة يفتقر الى الموضوع قال ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته اقول عدم الملكة ليس عدمًا مطلقا بل لاحظ مّا من الوجود ويفتقر الى الموضوع كافتقار الملكة اليه فانه عبارة من عدم شئ عن شئ اخر مع امكان اتصاف الموضوع بذلك الشئ كالعمى فانه عدم البصر لا مط ولكن عن شئ من شانه ان يكون بصيرًا فهو يفتقر الى الموضوع الخاص المستعد للملكة كما يفتقر الملكة اليه ولهذا لما امتنع البصر على الحايط لعدم استعداده امتنع العمى عليه قال ويؤخذ الموضوع شخصيا ونوعيا وجنسيا اقول لما نسّر عدم الملكة بانه عدم شئ عن موضوع من شانه ان يكون له وجب عليه ان يبين الموضوع وقد اختلف النّاس فى ذلك فذهب قوم الى انّ ذلك الموضوع موضوع شخصىّ فعدم اللحية عن الامرد عدم ملكه وعدمها عن الأثط ليس عدم الملكة وقوم جعلوه اعمّ من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعى فعدم اللحيه عن الاثط ايجاب وعدم ملكة وعدمها عن الحار ليس عدم ملكة وقوم جعلوه اعمّ من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع الجنسى ايضًا ولا مشاحة فى ذلك لعدم فايدة فيه المسئلة السادسة عشر فى انّ الوجود بسيط قال ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له اقول قد بيّنا انّ الوجود عارض لجميع المعقولات فلا معقول اعمّ منه فلا جنس له فلا فصل له لانّ الفصل هو المميّز لبعض افراد الجنس عن البعض فاذا انتفت الجنسيّة انتفت الفصليه بل هو بسيط لا يق لم لا يجوز ان يكون مركبًا من الاجناس والفصول كتركب العدد من الاحاد لانّا نقول تلك الاجزاء امّا ان يكون موجودا ولا يكون وعلى التقدير الاوّل يكون طبيعة الجزء والمركّب واحدة فلا يقع الامتياز الّا بالمقدار وهو منتف وعلى التقدير الثّانى لا يكون الوجود عارضا لجميع المعقولات مع فرضنا ايّاه كذلك هذا خلف المسئلة السابعة عشر فى مقولته على ما تحته من الجزئيات قال ويتكثّر بتكثّر الموضوعات ويقال بالتّشكيك على عوارضها اقول الوجود طبيعة معقولة كلية واحدة غير متكثرة فاذا اعتبر عروضه للماهيات تكثّر بحسب تكثّرها لاستحالة عروض العرض الشّخصى لماهيات متعدده ويكون طبيعة متحققة فى كل واحد من عوارض تلك الماهيات اعنى انّ طبيعة الوجود متحققة فى وجود الانسان ووجود الفرس وغيرهما من وجودات الحقايق ويصدق عليها صدق الكلّى على جزئياته وعلى تلك الماهيات صدق العارض على معروضاته ويقال على تلك اى العوارض الوجودات العارضة للماهيات بالتّشكيك وذلك لانّ الكلّى ان كان صدقه على افراده على السّواء كان متواطيا وان كان لا على السّوية بل يكون بعض تلك الافراد اولى بالكلّى من الاخر واقدم منه او يوجد الكلّى فى ذلك البعض اشدّ منه فى الاخر كان مشككا والوجود المطلق من حيث هو بالنّسبة الى كل وجود

خاص كذلك لان وجود العلة اولى بطبيعة الوجود من المعلول والوجود في العلة سابق على الوجود في المعلول واشد عند بعضهم فيكون مشككا **قال** فليس جزء من غيره مطلقا **اقول** هذا نتيجة ما تقدم وذلك لان المقول بالتشكيك لا يكون جزء مما يقال عليه ولا نفس حقيقته لامتناع التفاوت في الماهية واجزاءها على ما يأتي فيكون البتة عارضا لغيره فلا يكون جزء من غيره على الاطلاق اما بالنسبة الى الماهيات فلانه عارض لها على ما تقدم من امتناع كونه جزءا من غيره وانه زائد على الحقائق واما بالنسبة الى وجوداتها فلانه مقول عليها بالتشكيك فلهذا قال رحمه الله مطلقا المسئلة الثامنة عشر في الشيئية **قال** والشيئية من المعقولات الثانية وليست متاصلة في الوجود فلا شيء مطلقا ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات **اقول** قال ابو علي بن سينا الوجود اما ذهني واما خارجي والمشترك بينهما هو الشيئية فان اراد حمل الشيئية على القدر المشترك وصدقها عليه فهو صواب والا فهو ممنوع اذا عرفت هذا فنقول الشيئية والذاتية والجزئية واشباهها من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى لانها لا تعقل الا عارضة لغيرها من الماهيات وليست متاصلة في الوجود كتاصل الحيوانية والانسانية فيه بل هي تابعة لغيرها في الوجود وليس يمكن وجود شيئية مطلقة فلا شيء مطلقا ثابت انما الثبوت يعرض للماهيات الشخصية المخصوصة المسئلة التاسعة عشر في تمايز الاعدام **قال** وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصح وعدم الضد وجود الآخر بخلاف باقي الاعدام **اقول** لا شك في ان الملكات متمايزة واما العدمات فقد منع قوم من تمايزها بناء على ان التميز انما يكون للثابت خارجا وهو خطاء فانها تتمايز بتمايز ملكاتها واستدل المصنف بوجوه ثلثة الاول ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة ولا يستند الى عدم غيرها فلولا امتياز عدم العلة عن عدم غيرها لم يكن عدم المعلول مستندا اليه دون غيره وايضا فانا نحكم بان عدم المعلول لعدم علته ولا يجوز العكس فلولا تمايزهما لما كان كذلك الثاني ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط لاستحالة الجمع بينهما لان المشروط لا يوجد الا مع شرطه والا لم يكن الشرط شرطا وعدم غيره لا ينافيه فلولا الامتياز لم يكن كذلك الثالث ان عدم الضد عن المحل يصحح وجود الضد الآخر فيه لانتفاء صحة وجود الضد الثاني مع وجود الضد الباقي وعدم غيره لا يصحح ذلك فلا بد من التمايز **قال** ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين **اقول** العدم قد يعرض عارضا لغيره وقد يلحظ لا باعتبار عروضه للغير فيكون امرا معقولا قائما براسه ويكون له تحقق في الذهن ثم ان العقل يمكنه فرض عدمه لان الذهن يمكنه الحاق الوجود والعدم بجميع

وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصح وعدم الضد وجود الآخر بخلاف باقي الاعدام

ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين

وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان انيّ وبالعكس لميّ والاشياء المترتبة في العموم والخصوص وجوداً تتعاكس عدماً وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية واذا حمل الوجود او جعل رابطة تثبت مواد ثلث في انفسها وجهات في التعقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع

بجميع المعقولات تحقق بنفسه فاذا اعتبر العقل للعدم ماهية معقولة وفرضها معدومة كان العدم عارضاً لنفسه ويكون عدم العارض للعدم مقابلاً للمطلق العدم باعتبار كونه رافعاً له وعدماً له نوعاً منه باعتبار ان العدم المعروض اخذ مطلقاً على وجه يعم العارض له وغيره فيصدق نوعية العدم العارض للمعروض والتقابل بينهما باعتبارين **قال** وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان انيّ وبالعكس لميّ **اقول** لما بين ان الاعدام متمايزة بان عدم المعلول يستند الى عدم العلة ذكر ما يصلح جواباً للتوهم من يعكس القول ويجعل عدم المعلول علة لعدم العلة فازال هذا الوهم وقال وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة بل الامر بالعكس كما يأتي ثم قيد النفي بالخارج لان عدم المعلول قد يكون علة لعدم العلة لكن لا في الخارج بل في الذهن كما في برهان انيّ بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل العقل عليه ويكون علة له باعتبار التعقل لا باعتبار الخارج ولا يفيد العلية في نفس الامر بل في الذهن ولهذا سمي انياً لانه لا يفيد الا الوجود في الذهن اما الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول فهو برهان لميّ مطابق للامر نفسه **المسئلة العشرون** في ان عدم الاخص اعم من عدم الاعم **قال** والاشياء المترتبة في العموم والخصوص وجوداً تتعاكس عدماً **اقول** اذا فرض امران احدهما اعم من الآخر كالانسان والحيوان ونسب عدم احدهما الى الآخر بالعموم والخصوص وجد عدم الاخص اعم من عدم الاعم فان الحيوان يشمل الانسان وغيره فغير الانسان لا يصدق عليه انه انسان بل يصدق عليه عدمه ولا يصدق عليه عدم الحيوان لانه احد انواعه ويصدق ايضاً عدمه على ما ليس بحيوان وهو ظاهر فعدم الحيوان لا يشمل افراد عدم الانسان وعدم الانسان شامل لافراد ما ليس بحيوان فيكون عدم الاخص اعم من عدم الاعم فاذا ترتب شيئان في العموم والخصوص وجوداً ترتبا على العكس عدماً بان يصير الاخص اعم في طرف العدم **المسئلة الحادية والعشرون** في قسمة الوجود والعدم الى المحتاج والغنى **قال** وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية **اقول** كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون محتاجاً الى الغير واما ان يكون مستغنياً عنه والاول ممكن والثاني واجب وممتنع وهذه القسمة حقيقية اي يمتنع الجمع والخلو اما منع الجمع فلاستحالة كون المستغني عن الغير محتاجاً اليه وبالعكس واما منع الخلو فلانه لا قسم ثالث لهما فقد ظهر ان هذه القسمة حقيقية **المسئلة الثانية والعشرون** في الوجوب والامكان والامتناع **قال** واذا حمل الوجود او جعل رابطة تثبت مواد ثلث في انفسها وجهات في التعقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع

جعل عدم الاخص اعم من عدم الاعم

حصر قسمة الوجود والعدم

حصر القسمة ثالثة

والامکان اقول الوجود قد یکون محمولا بنفسہ کقولنا الانسان موجود وقد یکون رابطة للموضوع والمحمول کقولنا الانسان یوجد حیوانا وعلی کلا التقدیرین لابد لهذہ النسبة اعنی نسبة المحمول فیهما الی الموضوع من کیفیته هی الوجوب والامکان والامتناع وتلک الکیفیة تسمی مادة وجهة باعتبارین فانا ان اخذنا الکیفیة فی نفس الامر تسمی مادة وان اخذناها عند العقل وما تدل علیه العبارات سمیت جهة وقد تتحدان کقولنا الانسان یجب ان یکون حیوانا وقد تتغایران کقولنا الانسان یمکن ان یکون حیوانا فالمادة ضروریة لان کیفیة نسبة الحیوانیة الی الانسانیة هی الوجوب واما الجهة فهی ممکنة وهذہ الکیفیات تدل علی وثاقة الربط وضعفه فان الوجوب یدل علی وثاقة الربط فی طرف الثبوت والامتناع علی وثاقته فی طرف العدم والامکان علی ضعف الربط قال وکذلک العدم اقول اذا جعل العدم محمولا او رابطة کقولنا الانسان معدوم او معدوم عنه الکتابة حدثت الجهات الثلث عند التعقل والمواد فی نفس الامر المسئلة الثالثة والعشرون فی ان هذہ القضایا الثلث لا یمکن تعریفها قال والبحث فی تعریفها کالوجود اقول ان جماعة من العلماء اخطأوا ههنا حیث عرفوا الواجب والممکن والممتنع لان هذہ الاشیاء معلومة للعقلاء لا تحتاج الی اکتساب نعم قد یذکر فی تعریف الفاظها ما یکون شارحا لها لا علی انه حد حقیقی بل لفظی ومع ذلک فتعریفاتهم دوریة لانهم عرفوا الواجب بانه الذی یستحیل عدمه او الذی لا یمکن عدمه ثم عرفوا المستحیل بانه الذی لا یمکن وجوده او الذی یجب عدمه ثم عرفوا الممکن بانه الذی لا یجب وجوده ولا یجب عدمه او الذی لا یستحیل وجوده ولا عدمه فقد اخذ کل واحد منها فی تعریف الاخر وهو دور ظاهر المسئلة الرابعة والعشرون فی القسمة الی هذہ الثلثة قال وقد یؤخذ ذاتیة فیکون للقسمة حقیقیة لا یمکن انقلابها اقول اذا اخذنا الوجوب والامتناع والامکان علی انها ذاتیة لا بالنظر الی الغیر کانت المعقولات منقسمة الیها قسمة حقیقیة ای بمنع الجمع والخلو وذلک لان کل معقول علی الاطلاق اما ان یکون واجب الوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته او ممکن الوجود لذاته لا یخلو عنها ولا یجتمع اثنان منها فی واحد لاستحالة ان یکون شیء واحد واجبا لذاته وممتنعا لذاته او ممکنا لذاته او یکون ممتنعا لذاته وممکنا لذاته فالقسمة حینئذ حقیقیة واعلم ان القسمة الحقیقیة قد تکون للکلی بفصول ولوازم تمیزہ وتفصله الی الاقسام المندرجة تحته وقد یکون بعوارض مفارقة والقسمة الاولی لا یمکن انقلابها ولا یصیر احد القسمین معروضا للممیز الاخر الذی به وقعت القسمة کقولنا الحیوان اما ناطق او صامت



ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا بالسلب والايجاب وكل منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاف اليه

فان الحيوان بالناطق والصامت قد انقسم الى الطبيعتين ويستحيل انقلاب هذه القسمة بمعنى ان الحيوان الذي هو ناطق يستحيل زوال النطق عنه وعروض الصمت له وكذا الحيوان الذي هو صامت واما القسمة الثانية فانه يمكن انقلابها ويصير احد القسمين معروضا المميز الآخر الذي به وقعت القسمة كقولنا الحيوان اما متحرك او ساكن فان كل واحد من قسمي المتحرك والساكن قد يتصف بعارض الآخر فينقلب المتحرك ساكنا وبالعكس وقسمة المعقول بالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي من قبيل القسم الاول لاستحالة انقلاب الواجب لذاته ممتنعا لذاته او ممكنا لذاته وكذا الباقيان **قال** وقد يؤخذ الأولان باعتبار الغير فالقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انقلابها ومانعة الخلو بين الثلاثة في الممكنات **أقول** اذا اخذنا الواجب والممتنع باعتبار الغير لا بالنظر الى الذات انقسم المعقول اليهما على سبيل منع الجمع لا الخلو وذلك لان المعقول اما ان يكون واجبا لغيره او ممتنعا لغيره على سبيل منع الجمع لا الخلو لامتناع الجمع بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير ولامكان الخلو عنهما الا بالنظر الى وجود العلة ولا عدمها وهذه القسمة يمكن انقلابها لان واجب الوجود بالغير قد يفرض عدم علة فيكون ممتنع الوجود بالغير فينقلب احدهما الى الآخر واذا اخذنا الامكان الذاتي في هذه القسمة في الممكنات انقلبت مانعة الخلو لا الجمع لعدم خلو كل معقول ممكن عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير والامكان الذاتي فيجوز الجمع بينهما فان الممكن الذاتي واجب وممتنع بالغير **المسألة الخامسة والعشرون** في اقسام الضرورة والامكان **قال** ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا بالسلب والايجاب **أقول** الضرورة تطلق على الوجوب والامتناع وتشملهما فان كل واحد من الوجوب والامتناع يقال له ضروري لكنهما يختلفان بالسلب والايجاب فالوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة السلب واسم الضرورة شامل لهما **قال** وكل منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاف اليه **أقول** كل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الآخر فان وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم ويستلزمه وبالعكس وكذلك امتناع الوجود يصدق عليه وجوب العدم ويستلزمه فالوجوب والامتناع كل واحد منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاف اليه اي الوجود والعدم اللذين يضاف الوجوب والامتناع اليهما وانما اشترطنا تقابل المضاف اليه لانه يستحيل صدقهما على مضاف اليه واحد فان وجوب الوجود لا يصدق عليه امتناع الوجود وبالعكس ولا وجوب العدم يصدق عليه امتناع العدم بل انما يصدق كل واحد منهما على صاحبه مع التقابل كما قلنا وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم فالوجوب اضيف الى الوجود والامتناع الى العدم والوجود والعدم متقابلان

قد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيعم الاخرى الامكان الخاص وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال

ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم ولاستحالة التسلسل ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب

قال وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيعم الاخرى الامكان الخاص **اقول** القسمة العقلية ثلثة واجب وممتنع وممكن ليس بواجب ولا ممتنع هذا بحسب اصطلاح الخاص وقد يؤخذ الامكان على معنى اعم من ذلك وهو سلب الضرورة عن احد الطرفين اعنى طرفي الوجود والعدم لا عنهما معا بل عن الطرف المقابل للحكم حتى يكون ممكن الوجود وهو ما ليس بممتنع قد رفعنا فيه ضرورة العدم وممكن العدم وهو ما ليس بواجب ويكون قد رفعنا فيه ضرورة الوجود فاذا اخذ بهذا المعنى كان اعم من الاول ومن الضرورة الاخرى التي لا يقابله فان رفع احدى الضرورتين لا يستلزم ثبوت الاخرى والامكان الخاص **قال** وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال **اقول** قد يؤخذ الامكان لا بالنظر الى ما في الحال بل بالنظر الى الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذي يجوز وجوده في الاستقبال من غير التفات الى ما في الحال وهذا الامكان احق الامكانات باسم الامكان **قال** ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان **اقول** ذهب قوم غير محققين الى ان الممكن في الاستقبال شرطه العدم في الحال قالوا لانه لو كان موجودا في الحال لكان واجبا فلا يكون ممكنا وهو خطاء لان الوجود كما اخرجه الى الوجوب اخرجه العدم الى الامتناع وايضا اذا اشترط في امكان الوجود في المستقبل العدم في الحال اشترط في امكان العدم الوجود في الحال لكن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم فيلزم اشتراط وجوده وعدمه في الحال هذا خلف واليه اشار بقوله والا اجتمع النقيضان وايضا العدم في الحال لا ينافي الوجود في المستقبل وامكانه في الحال فبالا ولى ان لا ينافي امكانه في المستقبل المسئلة **السادسة والعشرون في** ان الوجوب والامكان والامتناع ليست ثابتة في الاعيان **قال** والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم ولاستحالة التسلسل **اقول** هذه الجهات الثلث اعنى الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية يعتبرها العقل عند نسبة الوجود الى الماهية وليس لها تحقق في الاعيان لوجوه منها ما هو مشترك ومنها ما هو مختص بكل واحد اما المشترك فامران الاول ان هذه الامور تصدق على المعدوم فان الممتنع يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب العدم والممكن قبل وجوده يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم فاذا اتصف المعدوم بها كانت عدمية لاستحالة اتصاف العدمي بالثبوتي الثاني انه يلزم التسلسل لان كل متحقق فله وجود يشارك به غيره من الموجودات ويختص بنفس ماهيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور الثلثة فلو كانت هذه الامور ثبوتية لزم اتصافها باحد الثلثة ويتسلسل وهو محال **قال** ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب **اقول**

مباحث الامكان

ولوكان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع فلوكان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه

والفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى لا يستلزم ثبوته الوجوب شامل للذاتى وغيره وكذا الامتناع ومعروض ما

لما ذكر الادلة الشاملة فى الدلالة على ان هذه الامور ليست ثبوتية فى الاعيان شرع فى الدلالة على كل واحد من الثلثة مبتدأ بالوجوب الذى هو اقربها الى الوجود اذ هو مؤكده فبيّن انه ليس ثبوتيا والدليل عليه انه لو كان موجودا لكان ممكنا والتالى باطل فالمقدم مثله اما بيان الشرطية انه صفة للغير والصفة مفتقرة الى الموصوف فالوجوب مفتقر الى ذات الواجب فيكون الوجوب ممكنا واما بطلان التالى فلانه لوكان الوجوب ممكنا لكان الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب والوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه واجبا فيكون ممكنا هذا خلف **قال** ولوكان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع **اقول** هذا حكم ضرورى وهو ان الامتناع امر عدمى قد نبه ههنا على طريق التنبيه لا الاستدلال بان الامتناع لوكان ثبوتيا لزم امكان الممتنع لان ثبوت الامتناع يستدعى ثبوت موصوفه اعنى الممتنع فيكون الممتنع ثابتا هذا خلف **قال** فلوكان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه **اقول** اختلف الناس فى ان الامكان الخاص هل هو ثبوتى ام لا وتحرير القول فيه ان الامكان قد يؤخذ بالنسبة الى الماهية نفسها لا بالقياس الى الوجود وهو الامكان الراجع الى الماهية وقد يؤخذ بالنسبة الى الوجود من حيث القرب والبعد من طرفيه لعدّ اليه وهو الامكان الاستعدادى اما الاول فالمحققون كافة على انه امر اعتبارى لا تحقق له عينا واما الثانى فالاوائل قالوا انه من باب الكيف وهو قابل للشدة والضعف والحق يأباه والدليل على عدمه فى الخارج انه لوكان ثابتا مع انه اضافة بين امرين او ذو اضافة لزم ثبوت مضافيه اللذين هما الماهية والوجود فيلزم تأخره عن الوجود فى الرتبة هذا خلف **قال** والفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى لا يستلزم ثبوته **اقول** هذا جواب عن استدلال ابى على بن سينا على ثبوت الامكان فانه قال لوكان الامكان عدميا لما بقى فرق بين نفى الامكان والامكان المنفى لعدم التمايز فى العدمات والجواب المنع من الملازمة فان الفرق واقع ولا يستدعى الفرق الثبوت كما فى الامتناع

المسئلة السابعة والعشرون فى الوجوب والامكان والامتناع المطلقة

قال الوجوب شامل للذاتى وغيره وكذا الامتناع **اقول** الوجوب قد يكون ذاتيا وهو المستند الى نفس الماهية من غير التفات الى غيرها وقد يكون بالغير وهو الذى يحصل باعتبار حصول الغير والنظر اليه فان المعلول لولا النظر الى علته لم يكن واجبا بها فالوجوب المطلق قد انقسم الى ما بالذات والى ما بالغير وهو شامل لهما وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتى والعارض باعتبار الغير وليس عموم الوجوب عموم الجنسية والا تركب الوجوب الذاتى بل عموم عارض ذهنى لمعروض ذهنى **قال** ومعروض ما



بالغير

بالغير منهما ممكن **اقول** الذات التي يصدق عليها انها واجبة بالغير او ممتنعة بالغير فانها ممكنة بالذات لان الممكن الذاتي هو الذي يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير ولا يمكن ان يكون الواجب بالغير واجبا بالذات ولا ممتنعا بالذات وكذا الممتنع بالغير فقد ظهر ان معروض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات **قال** ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية **اقول** لا يمكن ان يكون ههنا ممكن بالغير كما امكن واجب وممتنع بالغير لانه لو كان كذلك لكان المعروض للامكان بالغير اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وكل ممكن بالغير ممكن بالذات فيكون ذلك المعروض تارة واجبا لذاته وتارة ممكنا فيلزم انقلاب القسمة الحقيقية التي فرضنا انها لا تنقلب هذا خلف **المسئلة الثامنة والعشرون في عروض** الامكان وقيمته للماهية **قال** وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها **اقول** الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار وجود علتها ولا باعتبار عدم علتها بل انما يعرض لها عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية نفسها وعند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى علة الممكن فان الماهية اذا اخذت موجودة كانت واجبة ما دامت موجودة وكذا اذا اخذت معدومة يكون ممتنعة ما دامت معدومة واذا اخذت باعتبار وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة واذا اخذت باعتبار عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت لعلة معدومة **قال** وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير **اقول** اذا اعتبرنا الوجود والعدم بالنظر الى الماهية او الى علتها ثبتا لوجوب بالغير والامتناع بالغير وهو ظاهر مما تقدم **قال** ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري **اقول** قد بينا ان الممكن باعتبار وجوده او وجود علته يكون واجبا وباعتبار عدمه او عدم علته يكون ممتنعا لكن الوجوب والامتناع ليسا ذاتيين بل باعتبار الغير ومعروضهما الممكن فلا منافاة بينهما وبين الامكان **قال** وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس **اقول** الممكن قد يكون ممكن الثبوت في نفسه وقد يكون ممكن الثبوت لشيء اخر وكل ممكن الثبوت لشيء اخر اعني ممكن العروض فهو ممكن ذاتي اي يكون في نفسه ممكن الثبوت لان امكان ثبوت الشيء لغيره فرع على امكانه في نفسه ولا ينعكس فقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت لغيرها كالمفارقات او واجب الثبوت لغيره كالاعراض والصفات **المسئلة التاسعة والعشرون** في علة الاحتياج الى المؤثر **قال** واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب **اقول** اختلف الناس ههنا في علة احتياج الاثر الى المؤثر فقال جمهور العقلاء انها الامكان لا غير

الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب

والحكم باحتياج الممكن ضروريّ ولا يتصوّر الاولويه لاحد الطّرفين بالنظر الى ذاته ولا يكفي الخارجية لانّ فرضها لا يحيل المقابل فلا بدّ من الانتهاء الى الوجوب وهو سابق ويلحقه وجوب آخر ولا يخلو عنه قضيّة فعليّة

وقال آخرون انها الحدوث لا غير وقال آخرون هما معا والحقّ هو الاوّل لوجهين الاوّل انّ العقل اذا لاحظ الماهية الممكنة واراد حمل الوجود او العدم عليها افتقر في ذلك الى العلّة وان لم ينظر شيئا آخر سوى الامكان والتساوي اذ حكم العقل بالتّساوي الذّاتي كاف في الحكم بامتناع الرّجحان الذّاتي والاحتياج الى العلّة من حيث هو ممكن وان لم يلحظ غيره ولو فرضنا حادثا وجب وجوده وانكان فرضا محالا فالعقل يحكم بعدم احتياجه الى المؤثر وعلم انّ علّة الحاجة هي الامكان لا غير الثّاني انّ الحدوث كيفية للوجود فيتاخّر عنه تاخّرا ذاتيا والوجود متاخّر عن الايجاد والايجاد متاخّر عن الاحتياج والاحتياج متاخّر عن علّة الاحتياج فلوكان الحدوث علّة الحاجة لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال **المسئلة الثلثون** في انّ الممكن محتاج الى المؤثر **قال** والحكم باحتياج الممكن ضروريّ **اقول** اختلف النّاس ههنا فقال قوم انّ هذا الحكم ضروريّ اعني انّ احتياج الممكن لا يحتاج الى برهان فانّ كلّ من تصوّر تساوي طرفي الممكن جزم بالضّرورة انّ احدهما لا يترجّح من حيث هو متساو اعني من حيث ذاته بل من حيث انّ المرجّح ثابت وهذا الحكم قطعيّ لا يقع فيه شكّ وقال آخرون انّه استدلاليّ وهو خطاء وسبب غلطهم انّهم لم يتصوّروا الممكن على ما هو هو **المسئلة الحادية والثلثون** في وجوب وجود الممكن المستفاد من الفاعل **قال** ولا يتصوّر الاولويّة لاحد الطّرفين بالنظر الى ذاته **اقول** قد بيّنا انّ الممكن من حيث هو هو لا باعتبار وجود علّته او عدمها فانّ وجوده وعدمه متساويان بالنّسبة اليه وانّما يحصل ترجيح احدهما من الفاعل الخارجي فاذًا لا يمكن ان يتصوّر اولويّة لاحد الطّرفين على الآخر بالنظر الى ذاته **قال** ولا يكفي الخارجيه لانّ فرضها لا يحيل المقابل فلا بدّ من الانتهاء الى الوجوب **اقول** اولويّة احد الطّرفين بالنظر الى وجود العلّة او عدمها هي الاولويّة الخارجيّة فان كانت لعلّة مستجمعة لجميع الشّرايط منتفيا عنها جميع الموانع كانت الاولويّة وجوبا والّا كانت اولويّة يجوز معها وقوع الطّرف الآخر وهذه الاولويّة الخارجيّة لا يكفي في وجود الممكن او عدمه لانّ فرضها لا يحيل المقابل وبيان ذلك انّا اذا فرضنا هذه الاولويّة متحققة ثابتة فامّا ان يمكن معها وجود الطّرف الآخر المقابل لطرف الاولويّة او لا يمكن والثّاني يقتضي ان يكون الاولويّة وجوبا والاوّل يلزم منه المحال وهو ترجيح احد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا لمرجّح لانّا اذا فرضنا الاولويّة ثابتة يمكن معها وجود الطّرف الرّاجح والمرجوح فتخصيص احد الطّرفين بالوقوع دون الثّاني ترجيح من غير مرجّح وهو محال فقد ظهر انّ الاولويّة لا تكفي في الترجيح بل لا بدّ من الوجوب وانّ كلّ ممكن على الاطلاق لا يمكن وجوده الّا اذا وجب فلا بدّ من الانتهاء الى الوجوب **قال** وهو سابق ويلحقه وجوب آخر ولا يخلو عنه قضيّة فعليّة **اقول** كلّ ممكن موجود او معدوم فانّه يحتف

والامكان لازم والآ لجب الماهية اوبمتنع ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص والاستعداد قابل للشدة والضعف ويعدم ويوجد للممكنات وهو غير الامكان الذاتي والموجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث والسبق ومقابلاه اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات والحصر استقرائي

بوجوبين احدهما الوجوب السابق سبقا ذاتيا الذي استدللنا على تحققه والثاني الوجوب اللاحق وهو المتاخر عن تحقق القضية فان الحكم بوجود الشيء للانسان يكون واجبا ما دام الشيء موجودا له وهذه الضرورة تسمى ضرورة بحسب المحمول ولا يخلو عنها قضية فعلية **قال** والامكان لازم والآ لجب الماهية اوبمتنع **اقول** الامكان للممكن واجب لانه لولا ذلك لامكن زواله وحينئذ يبقى الماهية واجبة اوممتنعة وقد بينا امتناعه فيما سلف **قال** ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم **اقول** يريد ان يبين ان الوجوب اللاحق وهو الذي ذكر انه لا يخلو عنه قضية فعلية ولهذا سماه بوجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وذلك لان الوجود لا يخرجه عن الامكان الذاتي بل هو باق على طبيعة الامكان لان وجوبه بشرط لا مطلقا فلهذا حكم بجواز مقارنة وجوب الوجود لجواز العدم وهذا الوجوب ليس بلازم بل ينفك عن الماهية عند فرض عدم العلة **قال** ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص **اقول** الوجوب هو تأكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه فنسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تمام الوجود والامكان نقص له

المسئلة الثانية والثلثون في الامكان الاستعدادي

قال والاستعداد قابل للشدة والضعف ويعدم ويوجد للممكنات وهو غير الامكان الذاتي **اقول** الامكان اما ان يلحظ باعتبار الماهية نفسها وهو الامكان الذاتي واما ان يلحظ باعتبار قربها من الوجود وبعدها عنه وهو الامكان الاستعدادي وهذا الامكان قابل للشدة والضعف والزيادة والنقصان فان استعداد النطفة للانسانية اضعف وابعد من استعداد العلقة لها وكذا استعداد النطفة للكتابة ابعد واضعف من استعداد الانسان لها فهذا هو الاستعداد الحاصل لكل ماهية سبق عدمها وجودها وهذا الامكان الاستعدادي يعدم ويوجد بعد عدمه للممكنات فان الماء بعد تسخينه يستعد لصيرورته هواء بعد ان لم يكن فقد تجدد هذا الاستعداد ثم اذا برد زال ذلك الاستعداد واما الامكان الذاتي فقد بينا انه لا يمكن زواله عن ذلك الممكن

المسئلة الثالثة والثلثون في القدم والحدوث

قال والموجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث **اقول** هذه قسمة للموجود الى القديم والحادث وذلك لان الموجود اما ان يسبقه الغير او لا يسبقه الغير فالاول هو الحادث والثاني هو القديم وقد يقال ان القديم هو الذي لا يسبقه العدم والحادث هو الذي يسبقه العدم **قال** والسبق ومقابلاه اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات والحصر استقرائي **اقول** لما ذكر ان القديم هو الذي لا يسبقه الغير او العدم على اختلاف التفسيرين والمحدث هو الذي يسبقه الغير او العدم وجب عليه ان

يبين اقسام التقدم والسبق ومقابليه اعني التاخر والمعية وقد ذكر الحكماء ان اقسام التقدم خمسة الاول التقدم بالعلية وهو كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم ولهذا فانه لولا حركة اليد لم يحصل حركة الخاتم فهذا الترتيب لعقلي هو التقدم بالعلية الثاني التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم له حظ في التاثير في المتاخر ولا يكون هو كمال المؤثر وهو كتقدم الواحد على الاثنين والفرق بينه وبين الاول ان المتقدم هناك كان كافيا في وجود المتاخر والمتقدم هنا لا يكفي في وجود المتاخر الثالث التقدم بالزمان وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان متقدم على زمان المتاخر كالاب الابن الرابع التقدم بالرتبة وهي اما حسية كتقدم الامام على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع ان جعل المبدأ الاعم الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم وكذا اصناف المتاخر والمعية ثم المتكلمون زادوا قسما اخر للتقدم وسموه التقدم الذاتي وتمثلوا فيه بتقدم الامس على اليوم فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان والا لاحتاج الزمان الى زمان اخر وتسلسل وظاهر انه ليس بالرتبة ولا بالشرف فهو خارج عن هذه الاقسام وهذا الحصر استقرائي لا برهاني اذ لم يقم برهان على انحصار التقدم في هذه الانواع والقسمة انما تنحصر اذا ترددت بين النفي والاثبات **المسئلة الرابعة والثلثون** في ان التقدم مقول بالتشكيك **قال** ومقوليته بالتشكيك ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه **اقول** اختلف الحكماء هنا فقال قوم ان التقدم مقول على انواعه الخمسة بالاشتراك وهو خطاء فان كل واحد من التقدم بالعلية والطبع قد شارك الاخر في معنى التقدم وهو ان كل واحد من المتقدم وجد له ما للمتاخر دون العكس وقال اخرون انه مقول بالتشكيك لان الاصناف يشترك في ان المتقدم بما هو متقدم له شئ ليس للمتاخر ولا شئ للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم وهذا المعنى المشترك يقال لا بمعنى واحد فان المتقدم بالعلية يوجد له التقدم قبل المتقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل سائر اصناف التقدم وفي هذا البحث ذكرناه في كتاب الاسرار واذا ثبت انه مقول بالتشكيك بمعنى ان بعض انواع التقدم اولى بالتقدم من بعض فاعلم انا اذا فرضنا ا متقدما على ب بالعلية وج متقدما على د بالطبع كان تقدم ا على ب اولى من تقدم ج على د فحينئذ ب احد المضافين اولى بتاخره عن المضاف الاخر من تاخر د عن ج فانحفظت الاضافة بين المضافين في الاولوية وهو احد انواع التشكيك وكذلك لو فرضنا تقدم ا على ب اشد من التقدم ج على د كان تاخر ب عن ا اشد من تاخر د عن ج وهذا نوع ثان للتشكيك وكذا لو فرضنا تقدم ا على ب قبل تقدم ج على د كان تاخر ب عن ا قبل تاخر د عن ج وهذا هو النوع الثالث وهذا معنى قوله ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه **قال**



وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته والتقدم دائما بعارض زمانى او مكانى او غيرهما والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان والتسلسل والحدوث الذاتى يتحقق والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار ويصدق الحقيقية منهما

وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته اقول لما بيّن ان التقدم مقول على ما تحته من اصناف التقدمات بالتشكيك ظهر انه ليس جنسا لما تحته وان مقوليته على ما تحته قول العارض على معروضه لا قول الجنس على انواعه لامتناع وقوع التفاوت فى اجزاء الماهية قال والتقدم دائما بعارض زمانى او مكانى او غيرهما اقول اذا نظرت الى الماهية من حيث هى هى لم تكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما تعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما فى تقدم الزمانى او مكان كما فى تقدم المكانى او مغاير كما فى تقدم العلة على معلولها باعتبار التاثير والتاثر وكما فى تقدم العالم على المتعلم باعتبار الشرف وغير ذلك من اصناف التقدمات قال والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان والا تسلسل اقول القدم والحدوث قد يكونان حقيقيين وقد لا يكونان حقيقيين بل لا يقالان عليه الا على سبيل المجاز فالقدم والحدوث الحقيقيان وهما ما فسرناهما به من ان القديم هو الذى لا يسبقه الغير والمحدث هو المسبوق بالغير او المسبوق بالعدم كما قال المص رحمه الله فى المسئلة الثالثة والثلثون وهما بهذا الاعتبار لا يفتقران الى الزمان لان الزمان ان كان قديما او حادثا بهذا المعنى افتقر الى زمان آخر وتسلسل واما القدم والحدوث بالمجاز فانهما لا يتحققان بدون الزمان وذلك لان القدم يقال بالمجاز لما يستطال زمان وجوده فى جانب الماضى والحدوث ما لا يستطال زمانه قال والحدوث الذاتى يتحقق اقول قد بينا ان اصناف التقدم والتاخر خمسة او ستة ومن جملتها التقدم والتاخر بالطبع والحدوث الذاتى هو الذى يكون الوجود فيه متاخرا عن العدم بالذات وبيانه ان الممكن يستحق من ذاته عدم استحقاق الوجود والعدم ويستحق من غيره استحقاق احدهما وما بالذات احق مما بالغير فالاستحقاقية اعنى التاخر الذاتى متقدم على الاستحقاقية وذلك هو معنى الحدوث الذاتى قال والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار اقول ذهب المحققون الى ان القدم والحدوث ليسا من المعانى المحققة فى الاعيان وذهب عبد الله بن سعد من الاشعرية الى انهما وصفان زايدان على الوجود والحق خلاف ذلك وانهما اعتباران عقليان تصورهما الذهن عند مقايسة سبق الغير اليه وعدمه لانهما لو كانا ثبوتيين لزم التسلسل لان الموجود من كل واحد منهما اما ان يكون قديما او حادثا فيكون للقدم قدم وكذا للحدوث هذا خلف بل هما عقليان يعتبرهما العقل وينقطعان بانقطاع الاعتبار العقلى وهذا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال اذا كان القدم والحدوث امرين ثبوتيين فى العقل امكن عروض القدم والحدوث لهما ويعود المحذور من التسلسل وتقرير الجواب انهما اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل قال ويصدق الحقيقية منهما

علیہ والا لکان ممکنا

اقول الموجود لا يخلو عن القدم والحدوث لانه لا يخلو من ان يكون مسبوقا بغيره اولا والاول حادث والثاني قديم ولا يجتمعان في شيء واحد لاستحالة اجتماع النقيضين فاذا لا يجتمعان ولا يرتفعان فتركبت المنفصلة الحقيقية منهما المسئلة الخامسة والثلثون في خواص الواجب قال ومن الوجوب الذاتي والغيري اقول هذا احدى الخواص وهو ان الشيء الواحد اذا كان واجبا لذاته استحال ان يكون واجبا لغيره اذا عرفت هذا فنقول المنفصلة الحقيقية التي تمنع الجمع والخلو صادقة على الموجود اذا اخذ جزءها الوجوب بالذات والوجوب بالغير بانيقال الموجود اما واجب لذاته او واجب لغيره لا تمتنع صدقهما على شيء واحد وكذبهما عليه وذلك لان الموجود اما مستغن عن الغير او محتاج اليه ولا واسطة بينهما والاول واجب بالذات والثاني واجب بالغير وانما امتنع الجمع بينهما الا انه لو كان شيء واحد واجبا بذاته ولغيره معا لزم المحال لان الواجب لغيره يرتفع بارتفاع غيره والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع غيره فلو كان شيء واحد واجبا بذاته ولغيره مسالزم اجتماع النقيضين وهو مح وانما امتنع الخلو بينهما الا ان الموجود ان كان واجبا صدق احد الجزئين وان كان ممكنا استحال وجوده الا بعد وجوبه بالفاعل على ما تقدم فيصدق الجزء الاخر قال ويستحيل صدق الذاتي على المركب اقول هذه خاصية ثانية للواجب الذاتي وهو انه يستحيل ان يكون مركبا فلا يمكن صدق الوجوب الذاتي على المركب لان كل مركب مفتقر الى اجزائه على ما يأتي وكل مفتقر الى اجزائه على ما ياتي ممكن فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف قال بعض المتاخرين هذه المسئلة تتوقف على الوحدانية لانه لو قال قائل يجوز ان يكون كل واحد من اجزاء المركب واجبا لذاته ويكون المجموع مستغنيا عن الغير اجبنا بان الواجب لذاته يستحيل ان يكون متعددا والحق انه لا افتقار في هذه المسئلة الى الوحدانية لان هذا المركب يستحيل ان يكون واجبا لذاته لافتقاره الى اجزائه الواجبة وكل مفتقر ممكن فيكون المركب ممكنا فلا يكون واجبا وهذا لا يتوقف على الوحدانية قال ولا يكون الذاتي جزءا من غيره اقول هذه خاصية ثالثة للواجب الذاتي ظاهرة وهي ان الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره وهو ظاهر لان المركب اما حسي وهو انما يكون بانفعال كالمزاج او عقلي كتركب الماهية من الاجناس والفصول والكل ظاهر الاستحالة المسئلة السادسة والثلثون في ان وجود واجب الوجود وجوبه نفس حقيقته قال ولا يزيد وجوده ونسبته عليه والا لكان ممكنا اقول هذه المسئلة يشتمل على بحثين البحث الاول في ان وجود واجب الوجود نفس حقيقته وتقريره ان نقول لو كان وجود واجب الوجود لذاته زايدا على حقيقته لكان صفة لها فيكون ممكنا فيفتقر الى علة فلنا لعلة اما ان يكون نفس حقيقته او شيئا خارجا عن حقيقته

علیہ نوع من خواص الواجب

والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الخاص به فلا وليس طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف جزئياتهـ في العروض وعدمه

عن بعض حواشي الفاضل قدس سره

والقسمان باطلان اما الاول فلان تلك الحقيقة اما ان يؤثر فيه وهي موجودة او تؤثر فيه وهي معدومة فان اثرت فيه وهي موجودة فان كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وان كان بغير هذا الوجود عاد البحث اليه ويلزم وجود الماهية مرتين والجميع باطل وان اثرت فيه وهي معدومة كان المعدوم مؤثرا في الوجود وهو باطل بالضرورة واما الثاني فيلزم منه افتقار واجب الوجود في وجوده الى الغير فيكون ممكنا وهو محال وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب البحث الثاني في ان الوجوب نفس حقيقته وقد تقدم بيان ذلك فيما سلف قال والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الخاص به فلا اقول هذا جواب من استدل على زيادة الوجود في حق واجب الوجود وتقرير الدليل ان يقول ماهيته تعالى غير معلومة للبشر على ما ياتي والوجود معلوم ينتج من الشكل الثاني ان الماهية غير الوجود وتقرير الجواب عنه ان نقول انا قد بينا ان الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته والمقول بالتشكيك على اشياء يمتنع ان يكون نفس الحقيقة او جزءا منها بل يكون دائما خارجا عنها لازما لها كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو لازم من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل بل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل فانه يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم فالوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد يشترك في لازم واحد فالحقيقة التي لا تدركها العقول هي الوجود الخاص المخالف لساير الوجودات بالهوية التي هو المبدء الاول والوجود المعقول هو الوجود العام اللازم لذلك الوجود ولساير الموجودات وهو اولي التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الموجودات الخاصة وكون حقيقته غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي المغايرة بين حقيقته تعالى والوجود المطلق لا الوجود الخاص به تعالى وهذا التحقيق مما نبه عليه بهمنيار في التحصيل وحرره المص في شرح الاشارات قال وليس طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه اقول هذا جواب عن استدلال ثان استدل به الذاهبون الى ان وجوده تعالى زايد على حقيقته وتقرير الدليل ان الوجود طبيعة واحدة نوعية لما بينا من اشتراكه والطبايع النوعية تتفق في لوازمها وقد بنى الحكماء على هذه القاعدة مطالب كثيرة

وتاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه

كامتناع الخلاء ووجود الهيولى للافلاك وغير ذلك من مباحثهم نقول طبيعة الوجود ان اقتضت العروض وجب ان يكون وجود واجب الوجود عارضا الماهيته مغايرة له وان اقتضت عدمه كان وجودات الممكنات غير عارضة لماهياتها فاما ان لا يكون موجودة او يكون وجودها نفس حقايقها والقسمان باطلان وان لم يقتض واحدا منهما لم يتصف باحدهما الا بامر خارج عن طبيعة الوجود فيكون تجرد واجب الوجود محتاجا الى المؤثر هذا خلف وتقرير الجواب ان الوجود ليس طبيعته نوعية على ما حققناه بل هو مقول بالتشكيك على ما تقدم والمقول على اشياء بالتشكيك لا يتساوى اقتضاؤه فان النور يقتضي بعض جزئياته ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار والحرارة كذلك فان الحرارة الغريزية تقتضي استعداد الحيوة بخلاف ساير الحرارات فكذلك الوجود **قال** وتاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول **اقول** لما ابطل استدلالهم شرع في ابطال الاعتراض الوارد على دليله وقد ذكرهها امرين احدهما انهم قالوا لان الم تحصل احوال الماهية حالة التاثير في الوجود والعدم بل جاز ان يكون الماهية من حيث هي هي مؤثرة في الوجود ولا يلزم التسلسل ولا تاثير المعدوم في الوجود والجواب ان الماهية من حيث هي هي يجوز ان تقتضي صفات لها على سبيل العلية والمعلولية الا الوجود فانه يمتنع ان تؤثر فيه من حيث هي هي لان الوجود لا يكون معلولا لغير الوجود بالضرورة فيلزم المحاذير المذكورة والضرورة فرقت بين الوجود وساير الصفات **قال** والنقض بالقابل ظاهر البطلان **اقول** هذا جواب عن السؤال الثاني وتقريره انهم قالوا ان العلة القابلية للوجود لا يجوز ان يكون باعتبار الوجود فان الممكن المعدوم لو لم يقبل الوجود الا بشرط الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه او تعدد الوجودات للماهية الواحدة والكل محال فاذا كان كذلك فلم لا يعقل مثله في العلة الفاعلية والجواب ان هذا انما يتم لو قلنا ان الوجود عارض للماهية عروض السواد للجسم وان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها ونحن لا نقول ذلك بل كون الماهية هو وجودها وانما تتجرد عن الوجود والحصول في العقل لا بمعنى انها يكون في العقل منفكة عن الوجود لان الحصول في العقل نوع من الوجود بل بمعنى ان العقل يلاحظها منفردة فاتصاف الماهية بالوجود امر عقلي اذ ليس للماهية وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر ويجتمعان اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت تكونها هو وجودها والحاصل من هذا ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط **قال** والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه **اقول** الوجود ليس من الامور العينية بل هو من المحمولات العقلية الصرفة وتقريره انه لو كان

وهو من المعقولات الثانية وكذلك العدم وجهاتهما والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية

ثابتا في الاعيان لم يخل اما ان يكون نفس الماهيات الصادق عليها او مغايرا لها والقسمان باطلان اما الاول فلما تقدم من انه زائد على الماهية ومشترك بين المختلفات فلا يكون نفسها واما الثاني فاما ان يكون جوهرا او عرضا والاول باطل والا لم يكن صفة لغيره والثاني باطل لان كل عرض فهو حاصل في المحل وحصوله في المحل نوع من الوجود فيكون للوجود وجود هذا خلف ويلزم تاخره عن محله وتقدمه عليه هذا خلف **قال** وهو من المعقولات الثانية **اقول** الوجود كالشيئية في انهما من المعقولات الثانية وليس الوجود ماهية خارجية على ما بيناه بل هو امر عقلي يعرض للماهيات وهو من المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى وليس في الموجودات شيء هو وجود او شيء بل الموجود اما حجر او شجر او غيرهما ثم يلزم من معقوليته ذلك ان يكون موجودا **قال** وكذلك العدم **اقول** يعني به ان العدم من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى كما قلنا في الوجود اذ ليس في الاعيان ماهية هي عدم مطلق فهو دائما عارض لغيره **قال** وجهاتهما **اقول** يعني به ان جهات الوجود والعدم من الوجوب والامكان والامتناع الذاتية والمشروطة من المعقولات الثانية ايضا كما تقدم من انها امور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج وقد سبق البحث فيه **قال** والماهية **اقول** المهية ايضا من المعقولات الثانية فان الماهية تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها لا من حيث انها موجودة او معقولة وان كان ما يصدق عليه الماهية من المعقولات الاولى وليس البحث فيه بل في الماهية اعني العارض فان كون الانسان ماهية امر زائد على حقيقة الانسانية **قال** والكلية والجزئية **اقول** هذان ايضا من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان الماهية من حيث هي هي وان كانت لا تخلوا عنهما الا انها مغايرة لهما وهما يصدقان عليها صدق العارض على معروضه فان الانسانية لو كانت لذاتها كلية لم يصدق جزئية وبالعكس فان الانسانية ليست من حيث هي هي كلية ولا جزئية بل انما يصدق عليها الكلية عند اعتبار صدق الحقيقة على افراد متوهمة او متحققة والجزئية انما يصدق عليها عند اعتبار امور اخر مخصصة لتلك الحقيقة ببعض الافراد فهما من المعقولات الثانية **قال** والذاتية والعرضية **اقول** هذان ايضا من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فانه ليس في الاعيان ذاتية ولا عرضية وليس لهما تاصل في الوجود وقد يكون الذاتي لشيء عرضيا لغيره فهما اعتباران عقليان عارضان للماهيات متحققة في انفسها فهي من المعقولات الثانية **قال** والجنسية والفصلية والنوعية **اقول** هذه ايضا امور اعتبارية عقلية صرفة من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان كون الانسان نوعا امر مغاير لحقيقة الانسانية عارض لها

والعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما ولا استحالة فيه وان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم

والّا لامتنع صدق الانسانية على زيد وكذلك الجنسية للحيوان مثلا امر عارض له مغاير لحقيقته و
كذلك الفصلية للناطق وهذا كله ظاهر المسئلة السابعة والثلثون في تصور العدم
قال وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما ولا استحالة فيه اقول للعقل ان يحكم بالمناقضة
بين السلب والايجاب فلا بد وان يعتبرهما معا لان التناقض من قبيل النسبة والاضافات لا يمكن تصورها
الا بعد تصور معروضه فيكون متصورًا للسلب والايجاب معا ولا استحالة في اجتماعهما في الذهن دفعة
لان التناقض ليس بالقياس الى الذهن بل بالقياس الى ما في نفس الامر فيتصور صورة مّا ويحكم عليها بانه
ليس لها في الخارج ما يطابقها ثم يتصور صورة اخرى فيحكم عليها بان لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم على
احديهما بمقابلة الاخرى لا من حيث انهما حاضرتان في العقل بل من حيث ان احديهما استندت الى
الخارج دون الاخرى وقد يتصور الذهن صورة مّا ويتصور سلبها لا ثم متميز على ما تقدم ويحكم على
الصورتين بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن بل باعتبار الذي ذكرناه قال وان يتصور
عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم بان يتمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار وقسيم باعتبار
ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض اقول الذهن يمكنه ان يتصور جميع المعقولات
وجودية كانت او عدمية ويمكنه ان يلحظ عدم جميع الاشياء لانه يتصور العدم المطلق ويمكنه ان يقيسه
الى جميع الماهيات فيمكنه ان يلحظ باعتبار نفسه فيتصور عدم الذهن نفسه وكذلك يمكنه ان يلحظ
نفس العدم بمعنى ان الذهن يتمثل للعدم صورة مّا معقولة متميزة عن صورة الوجود ويتصور رفعها ويكون
ثابتا باعتبار تصوره لان رفع الثبوت الشامل للثبوت الخارجي والذهني يتصور لما ليس بثابت ولا
متصور اصلا وهو ثابت باعتبار تصوره وقسيم لمطلق الثابت باعتبار انه سلبه ولا استبعاد في
ذلك فانا نقول الموجود اما ثابت في الذهن او غير ثابت في الذهن فاللاوجود قسيم للوجود ومن حيث
انه مفهوم قسم من الثابت والحكم على رفع الثبوت المطلق من حيث انه متصور لا من حيث انه ليس
بثابت ولا يكون متناقضا لاختلاف الموضوعين قال ولذا يقسم الموجود الى ثابت في الذهن
وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان
حكمها حكم الثابت اقول هذا استدلال على ان للذهن ان يتصور عدم جميع الاشياء وبيانه انا
نحكم بقسمة الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ونحكم بامتياز احدهما عن الاخر ومقابلته له
والحكم على شيء يستدعي تصوره وثبوته في الذهن فيجب ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه
فقد تصور الذهن سلب ما وجد فيه باعتبارين على ما حققناه فما ليس بثابت في الذهن ثابت

بان يتمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار قسيم باعتبار ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض ولذا يقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت

واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحه والا فلا ويكون صحيحه باعتبار المطابقة لما في نفس الامر لامكان تصور الكواذب

فيه من حيث انه متصور وغير ثابت فيه من حيث انه سلب لما في الذهن لا يقال امتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الاخر حتى يحكم بينهما بالامتياز فلو كان العدم ممتازا عن الوجود لكان له هوية متميزة عنه لكن ذلك محال لان العقل يمكنه رفع كل هوية فيكون رفع هوية العدم قسيما للعدم وقسما منه وهذا محال لانا نقول لا نم وجوب الهوية لكل من المتمايزين فانا نحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية فليس اللاهوية هوية سلمنا ثبوت الهوية لكل من المتمايزين لكن هوية العدم داخلة باعتبار الهوية في قسم الهوية وباعتبار ما فرض انها لاهوية يكون مقابلة للهوية وقسيما لها ولا امتناع في كون الشيء قسما من الشيء وقسيما له باعتبارين على ما تقدم تحقيقه في باب الثبوت **قال** واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحه والا فلا ويكون صحيحه باعتبار المطابقة لما في نفس الامر لامكان تصور الكواذب **اقول** الاحكام الذهنية قد توخذ بالقياس الى ما في الخارج وقد توخذ لا بهذا الاعتبار فاذا حكم الذهن على الاشياء الخارجية بمثلها كقولنا الانسان حيوان في الخارج وجب ان يكون مطابقا لما في الخارج حتى يكون حكم الذهن صحيحا والا لكان باطلا وان حكم على الاشياء الخارجية بامور معقولة كقولنا الانسان ممكن او حكم على الامور الذهنية باحكام ذهنية كقولنا الامكان مقابل للامتناع لم يجب مطابقته لما في الخارج اذ ليس في الخارج امكان وامتناع متقابلان ولا في الخارج انسان ممكن اذا تقرر هذا فنقول الحكم الصحيح في هذين القسمين لا يمكن ان يكون باعتبار مطابقته لما في الخارج لما تقدم من ان الحكم ليس ماخوذا بالقياس الى الخارج ولا باعتبار مطابقته لما في الذهن لان الذهن قد يتصور الكواذب فانا قد نتصور كون الانسان واجبا مع انه ممكن فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن لكان الحكم بوجوب الانسان صادقا لان له صورة ذهنية مطابقة لهذا الحكم بل يكون باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه جرت هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية هو باعتبار مطابقته لما في نفس الامر والمعقول من نفس الامر اما الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما ههنا فقال ره المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل صورة او حكم ثابت في الذهن مطابق للصور المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو فان السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظة والنسيان هو زوالها عنهما معا وهذا انما يتاتى في الصور المحسوسة اما المعقولة فان سبب النسيان

هو زوال الاستعداد بزوال المعتد للعلم في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد تعرضان
في الاحكام الكاذبة فلوريات فيه بمقنع وهذا البحث ليس من هذا المقام وانما انجر الكلام اليه وهو بحث
شريف لا يوجد في الكتب **المسئلة الثامنة والثلثون** في كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات

قال ثم العدم والوجود قد يحملان وقد يربطها المحمولات **اقول** الوجود والعدم قد يحملان على الماهيات
كما نقول الانسان موجود والانسان معدوم وقد يجعلان رابطة كقولنا الانسان يوجد كاتبا والانسان
يعدم عنه الكتابة فهنا المحمول هو الكتابة والوجود والعدم رابطتان احدهما رابطة الثبوت والوصل
والاخرى رابطة السلب والفصل **قال** والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من اخر وجهة
الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا **اقول** لما ذكر ان الوجود والعدم قد يحملان وقد يكونان
رابطة بين الموضوع والمحمول شرع في تحقيق معنى الحمل وتحريره انا اذا حملنا وصفا على موصوف فلسنا نعني به
ان ذات الموضوع هي ذات المحمول بعينها فانه لا يبقى حمل ولا وضع الا في الالفاظ المترادفة وهو باطل لان قولنا
الانسان حيوان صادق وليس الانسان والحيوان مترادفين ولا نعني به ان ذات الموضوع مباينة
لذات المحمول فان الشيئين المتباينين كالانسان والفرس يمتنع حمل احدهما على الاخر بل نعني به ان المحمول
والموضوع بينهما اتحاد من وجه وتغاير من وجه وانا اذا قلنا الضاحك كاتب عنينا به ان الشيء الذي
يقال له الضاحك هو الشيء الذي يقال له الكاتب فجهة الاتحاد هي الشيء وجهة التغاير هي الضحك و
الكتابة اذا عرفت هذا فاعلم ان جهة الاتحاد قد تكون امرا مغايرا للموضوع والمحمول كما في هذا المثال
فان الشيء الذي يقال له ضاحك وكاتب هو الانسان وهو غير الموضوع والمحمول وقد تكون احدهما
كقولنا الانسان ضاحك والضاحك انسان **قال** والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار
عدمه في القيام لو استدعاه **اقول** لما ذكر ان المحمول مغاير للموضوع من وجه صدق عليه مطلق
التغاير فصدق التغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر قيام العرض بمحله فانا نقول الانسان حيوان وليست
الحيوانية قائمة بالانسانية ثم لو فرضنا ان التغاير مع الحمل يقتضي قيام احدهما بالاخر لكن لا يلزم من كون
المحمول قائما بالموضوع كون الموضوع في نفسه ماخوذا باعتبار عدم القيام فانه حينئذ اعتبار زائد على نفس المحمول
والموضوع لا يستدعيه مجرد القيام **قال** واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها اولا **اقول**
ان الحكماء اطبقوا على ان الموصوف بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وقد اورد على هذا ان الوجود
ثابت للماهية فيجب ان تكون الماهية ثابتة اولا حتى يتحقق لها ثبوت اخر ويتسلسل والجواب ما تقدم
فيما حققناه اولا من ان الوجود ليس عروضه للماهيات عروض السواد للمحل بل زيادته انما هو في التصور والتعقل

قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدمه في القيام لو استدعاه واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها اولا

وسلبه عنها لا يقتضى تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها فى الذهن وان كان لازما لكنه ليس شرطا والحمل والوضع من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك وليس الموصوفية ثبوتية والا تسلسل ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض واما الوجود فى الكتابة والعبارة فمجازى والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة

لا فى الوجود الخارجى **قال** وسلبه عنها لا يقتضى تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها فى الذهن وان كان لازما لكنه ليس شرطا **اقول** سلب الوجود عن الماهية لا يقتضى ان يكون الماهية متميزة عن غيرها وثابتة فى نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك الثبوت والمسلوب عنه هو نفس الماهية ليس الماهية مع غيرها بل سلب الوجود تقتضى نفى الماهية لا بمعنى ان يكون الماهية متحققة ويثبت لها النفى لا يقال المسلوب عنه الوجود موجود فى الذهن فالسلب يقتضى الثبوت لانا نقول انا لا نريد بذلك انه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجودا فى الذهن فان كونه موجودا فى الذهن صفة مغايرة له والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة او بغيرها وان كان بحيث يلزمها هذه الصفة او غيرها

قال والحمل والوضع من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك وليس الموصوفية ثبوتية والا تسلسل **اقول** الحمل والوضع من الامور المعقولة وليس فى الخارج حمل ولا وضع بل الثابت فى الخارج هو الانسان والكتابة واما صدق الكاتب على الانسان فهو امر عقلى ولهذا حكمنا بان الحمل والوضع من المعقولات الثانية ويقالان بالتشكيك فان استحقاق بعض المعانى للحمل اولى من البعض الاخر وكذا الوضع واذا قلنا الجسم اسود فقد حكمنا على الجسم بانه موصوف بالسواد والموصوفية امر اعتبارى ذهنى لا خارجى حقيقى لان الموصوفية لو كانت وجودية لزم التسلسل وبيان الملازمة انها لو كانت خارجية لكانت عرضا موصوفا قائما بالمحل فاتصاف محلها بها يستدعى موصوفية اخرى وينتقل الكلام اليها ويتسلسل

المسئلة التاسعة والثلثون فى انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض

قال ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض **اقول** الموجود اما ان يكون له حصول مستقل فى الاعيان اولا يكون والاول هو الموجود بالذات سواء كان جوهرا او عرضا فان العرض وان كان لا يوجد الا بمحله لكنه موجود حقيقة فان وجود العرض ليس هو بعينه وجود المحل اذ قد يوجد المحل بدون العرض ثم يوجد ذلك العرض فيه كالجسم اذا حل فيه السواد بعد ان لم يكن والثانى هو الموجود بالعرض كاعدام الملكات والامور الاعتبارية الذهنية التى لا تحقق لها فى الاعيان ويقال انها موجودة فى الاعيان بالعرض

قال واما الوجود فى الكتابة والعبارة فمجازى **اقول** للشئ وجود فى الاعيان ووجود فى الاذهان وقد سبق البحث فيهما ووجود فى العبارة ووجود فى الكتابة والذهنى يدل على ما فى العين والعبارة تدل على الامر الذهنى والكتابة تدل على العبارة لكن الوجودان الاولان حقيقيان والباقيان مجازيان اذ لا يحكم العقل بان الشئ موجود فى اللفظ والكتابة لكن لما دلتا عليه حكم على سبيل المجاز انه موجود فيهما

المسئلة الاربعون فى ان المعدوم لا يعاد

قال والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة

بحث انقسام الوجود

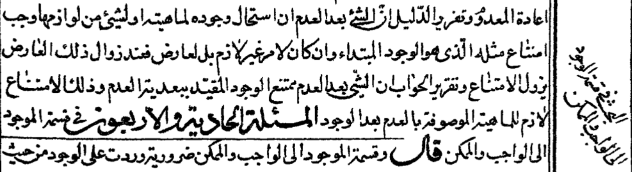
بحث المعدوم لا يعاد

الیه فلا یصح الحکم علیه بصحة العود ولو اعید تخلل العدم بین الشیٔ ونفسه ولم یبق فرق بینه وبین المبتداء وصدق المتقابل

علیه دفعة ویلزم التسلسل فی الزمان والحکم بامتناع العود لازم للماهیة وقسمة الموجود الی الواجب والممکن ضروریة وردت علی الوجود من حیث

الیه فلا یصح الحکم علیه بصحة العود **اقول** ذهب جماعة من الحکماء والمتکلمین الی ان المعدوم لا یعاد وذهب اخرون منهم الی انه یمکن ان یعاد والحق الاول واستدل المص علیه بوجوه الاول ان المعدوم لا یبقی له هویة ولا یتمیز عن غیره فلا یصح ان یحکم علیه بحکم ما من الاحکام فلا یمکن الحکم علیه بصحة العود وهذا ینتقض بامتناع الحکم علیه بامتناع العود فانه حکم ما والتحقیق ههنا ان الحکم یستدعی الحضور الذهنی لا الوجود الخارجی **قال** ولو اعید تخلل العدم بین الشیٔ ونفسه **اقول** هذا هو الوجه الثانی من الوجوه الدالة علی امتناع اعادة المعدوم وتقریره ان الشیٔ بعد عدمه نفی محض وعدم صرف واعادته انما یکون بوجود عینه الذی هو المبتدأ بعینه فی الحقیقة فیلزم تخلل العدم بین الشیٔ ونفسه وتخلل النفی بین الشیٔ الواحد ونفسه غیر معقول **قال** ولم یبق فرق بینه وبین المبتدأ **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتقریره ان المعدوم لو اعید لم یبق فرق بینه وبین المبتداء فانا اذا فرضنا سوادین احدهما معاد والاخر مبتداء وجدا معا لم یقع بینهما فرق فی الماهیة ولا المحل ولا غیره لان من الممیزات الا ان احدهما کان موجودا ثم عدم والاخر لم یسبق عدمه وجوده لکن هذا الفرق باطل لامتناع تحقق الماهیة فی العدم فلا یمکن الحکم علیها بانها هی حالة العدم واذا لم یبق فرق بینهما لم یکن احدهما اولی من الاخر بالاعادة والابتداء **قال** وصدق المتقابلان علیه دفعة **اقول** هذا وجه رابع وهو انه لو اعید المعدوم لصدق المتقابلان علی الشیٔ الواحد دفعة واحدة والتالی باطل فالمقدم مثله بیان الشرطیة انه لو اعید لاعید مع جمیع مشخصاته ومن بعض المشخصات الزمان فیلزم جواز الاعادة علی الزمان فیکون المبتداء معادا وهو محال لانهما متقابلان لا یمکن صدقهما علی ذات واحدة **قال**

ویلزم التسلسل فی الزمان **اقول** هذا دلیل علی امتناع اعادة الزمان وتقریره انه لو اعید الزمان لکان وجوده ثانیا مغایرا لوجوده اولا والمغایرة لیست بالماهیة ولا بالوجود وصفات الوجود بل بالقبلیة والبعدیة لا غیر فیکون للزمان زمان اخر یوجد فیه تارة ویعدم اخری وذلک یستلزم التسلسل



قال والحکم بامتناع العود لازم للماهیة **اقول** هذا جواب عن استدلال من ذهب الی امکان اعادة المعدوم وتقریر الدلیل ان الشیٔ بعد العدم ان استحال وجوده لماهیته او لشیٔ من لوازمها وجب امتناع مثله الذی هو الوجود المبتداء وان کان لامر غیر لازم بل لعارض فعند زوال ذلک العارض یزول الامتناع وتقریر الجواب ان الشیٔ بعد العدم ممتنع الوجود المقید ببعدیة العدم وذلک الامتناع لازم للماهیة الموصوفة بالعدم بعد الوجود **المسألة الحادیة والاربعون فی قسمة الموجود الی الواجب والممکن** **قال** وقسمة الموجود الی الواجب والممکن ضروریة وردت علی الوجود من حیث

الی الواجب والممکن [illegible]

هو قابل للتقييد وعدمه والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته

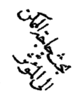
هو قابل للتقييد وعدمه اقول العقل يحكم حكما ضروريا بان الموجود اما ان يكون مستغنيا عن غيره او يكون محتاجا والاول واجب والثاني ممكن وهذه القسمة ضرورية لا يفتقر فيها الى برهان وليست القسمة واردة على مطلق الوجود من حيث هو وجود مطلق فان الشئ من حيث هو ذلك الشئ يستحيل ان ينقسم الى متباينين هما غير ذلك الشئ واذا اعتبرت قسمته فلا يؤخذ مع هذه الحيثية بل يؤخذ الشئ بلا تقييد بشرط مع تجويز التقييد ويقسم فيضاف الى مفهوم مفهومات اخر ويصير مفهوم مع كل واحد من تلك المفهومات قسما

المسئلة الثامنة والاربعون في البحث عن الامكان **قال** والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود **اقول** الذهن اذا حكم بامر على امر فقد يلاحظ الوجود او العدم المحكوم عليه وهو الحكم باحدهما او بما يشترط فيه احدهما وقد لا يلاحظ احدهما كالحكم بالامكان فان الذهن اذا حكم على الممكن بامكان الوجود والعدم فانه لا يحكم عليه باعتبار كونه موجودا لانه بذلك الاعتبار يكون واجبا ولا باعتبار كونه معدوما فانه بذلك الاعتبار يكون ممتنعا وانما يتحقق الامكان للممكن من حيث هو هو لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وبهذا التحقيق يندفع السؤال الذي يهول به قوم من ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا استحال الحكم عليه بالامكان لان الموجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم واذا امتنع حصول العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم وان كان معدوما استحال عليه قبول الوجود لما تقدم واذا استحال مجامعة الامكان لوصفي الوجود والعدم واستحال انفكاك الماهية عنهما فاستحال الحكم على الماهية بالامكان وذلك لان القسمة في قولهم المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما ليست بحاصرة لان المفهوم منه ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يحكم عليه مع اعتبار الوجود او مع اعتبار العدم ويعوزه قسم آخر وهو ان يحكم عليه لا مع اعتبار احدهما وقولهم الموجود حال الوجود لا يقبل العدم وكذا المعدوم صحيح لكن الموجود يقبل العدم في غير حال الوجود وكذا المعدوم وليس حال الماهية اما حال الوجود او حال العدم لانهما حالان يحصلان عند اعتبار الماهية مع الغير اما عند اعتبارها لا مع الغير فانها لا يقبل احدهما لا بعينه وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول **قال** ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته **اقول** كون الشئ معقولا بذاته ينظر فيه العقل ويعتبر فيه وجوده ولا وجوده غير كونه آلة للتعقل ولا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله بل انما ينظر فيه مثلا العاقل يعقل السماء بصورة في عقله ويكون معقوله السماء ولا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل ان المعقول بتلك الصورة

وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي فيجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح والمؤثرية اعتبار عقلي

هو السماء وهو جوهر ثم اذا نظر في تلك الصورة وجعلها معقولا منظورا اليها لا الة في النظر الى غيرها وجدها عرضا موجودا في محل هو عقله اذا ثبت هذا فنقول الامكان قد يكون الة للعاقل بها يعرف حال الممكن في ان وجوده على اي انحاء العروض يعرض للماهية ولا ينظر في كون الامكان موجودا او معدوما او جوهرا او عرضا او واجبا او ممكنا ثم اذا نظر في وجوده او امكانه او وجوبه او جوهريته او عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار امكانا للشئ بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته ووجوده غيرها هيته فالامكان من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا او غير موجود او ممكنا او غير ممكن واذا وصف بشئ من ذلك لا يكون حينئذ امكانا بل يكون له امكان اخر يعتبره العقل والامكان امر عقلي فيما يعتبر العقل للامكان ماهية ووجودا حصل فيه امكان امكان ولا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع الاعتبارات هكذا حكم جميع الاعتبارات العقلية من الوجوب والشيئية والحدوث وغيرها من ثواني المعقولات **قال** وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي فيجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل **اقول** قد تقدم مواضع اعتبار المطابقة وعدمها والامكان اذا اعتبر فيه المطابقة فيجب ان يكون مطابقا لما في العقل لانه اعتبار عقلي على ما تقدم

المسئلة الثالثة والاربعون في ان الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروري



قال والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح **اقول** كل عاقل اذا تصور الممكن ماهو والاحتياج الى المؤثر حكم بنسبة احدهما الى الأخر حكما ضروريا لا يحتاج معه الى برهان وخفاء هذا التصديق عند بعض العقلاء لا يقدح في ضروريته لان الخفاء في هذا الحكم يستند الى خفاء التصور لا لخفائه في نفسه ولهذا اذا مثل للمتشكك في هذه القضية حال الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية بحال كفتي الميزان وانهما كما يستحيل ترجح احدى الكفتين على الاخرى بغير مرجح كذلك الممكن المتساوي الطرفين حكم بالحاجة الى المؤثر **قال** والمؤثرية اعتبار عقلي **اقول** هذا جواب عن سؤال اورده بعض المغالطين على احتياج الممكن الى المؤثر وتقريره السؤال ان الممكن لو افتقر الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر فذلك الاثر فان كانت وصفا ثبوتيا في الذهن من غير مطابقة الخارج لزم الجهل لانها ثابتة قبل الذهن ويستحيل قيام صفة الشئ بغيره وان كانت مطابقة الخارج او كانت ثابتة في الخارج مغايرة للمؤثر والاثر لانها نسبة بينهما لزم التسلسل وهو محال وبتقدير تسليمه فهو غير معقول لان التسلسل انما يعقل لو فرضنا امورا متتالية الى غير النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد منها متلوا بصاحبه وانما يكون متلوا بصاحبه لو لم يكن بينه وبين متلوه غيره لكن ذلك محال لان تاثير المتلو في التالي متوسط بينهما وقد كان لا يتوسط هذا خلف وليست المؤثرية عدمية لانها نقيض

الا مؤثرية المحمولة على المعدوم والمحمول على المعدوم عدم ونقيض العدم ثبوت فالمؤثرية ثبوتية وتقرير
الجواب ان المؤثرية امر اضافي يثبت في العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت
امر في العقل هو المؤثرية كما في ساير الاضافات وعدم مطابقته للخارج لا يقتضي كونه جهلا لان الجهل يلزم
لو حكم بثبوته في الخارج ولم يثبت في الخارج وقوله المؤثرية صفة قبل الذهن وصفة الشيئ يستحيل قيامها
بغيره فجوابه ان كون الشيئ بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله اضافة لذلك الشيئ الى غيره هو الحاصل قبل
الاذهان لا الذي يحصل في العقل فان ذلك يستحيل قبل وجود العقل **قال** والمؤثر يؤثر في الاثر
لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم **اقول** هذا جواب عن سؤال اخر لهم وتقرير السؤال ان
المؤثر اما ان يؤثر في الاثر حال وجوده او حال عدمه والقسمان باطلان فالتاثير باطل اما بطلان الاول
فلاستلزامه تحصيل الحاصل واما بطلان الثاني فلان حال العدم لا اثر فلا تاثير لان التاثير ان
كان عين حصول الاثر عن المؤثر فحيث لا اثر فلا تاثير وان كان مغايرا فالكلام فيه كالكلام في الاول وتقرير
الجواب ان نقول اذا اردت بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس يستحيل ان يؤثر المؤثر في الاثر في زمان
وجود الاثر لان العلة مع المعلول تكون بهذه الصفة وان اردت به مقارنة المؤثر للاثر المقارنة الذاتية
فذلك مستحيل وانما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم **قال** وتاثيره في الماهية ويلحقه
وجوب لاحق **اقول** هذا جواب عن سؤال ثالث لهم وتقريره ان المؤثر اما ان يؤثر في الماهية او في الوجود
او في اتصاف الماهية بالوجود والاقسام كلها باطلة فالتاثير باطل اما الاول فلان كل ما بالغير يرتفع
بارتفاعه لكن ذلك محال لان صيرورة الماهية غير ماهية محال لان موضوع القضية يجب ان يتحقق حال
ثبوت محمولها ولا يتحقق الماهية حال الحكم بالعدم واما الثاني فلانه يلزم ارتفاع الوجود عند ارتفاع
المؤثر ويلزم ما تقدم من المحال واما الثالث فلان الموصوفية ليست ثبوتية والا لزم التسلسل فلا يكون
اثرا سلمنا لكن المؤثر يؤثر في ماهيتها او في وجودها او في اتصاف ماهيتها بوجودها ويعود المحال وتقرير الجواب
ان المؤثر يؤثر في الماهية وعند فرض الماهية يجب تحققها وجوبا لاحقا بسبب الفرض مترتبا على الفرض
ومع ذلك الوجوب يمتنع تاثير المؤثر فيه فانه يكون ايجادا لما فرض موجودا اما قبل فرضه ماهية فيمكن ان
يوجدها المؤثر على سبيل الوجوب يكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده والفرق بين الوجودين ظاهر
ذكر في المنطق والغلط ههنا نشاء من قبل اشتراك لفظ الوجوب لدلالته على المعنيين بالشركة اللفظية
وقولنا عدمت الماهية معناه ان الماهية الحاصلة في زمان ليست تحصل في زمان بعده ويكون ذلك
حملا لغير الحاصل على المتصور منه لا على الموجود الخارجي لان الوضع والحمل من ثواني المعقولات على ما مر

وعدم المعلول يستند الى عدم علته على ما مرّ والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث

ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن استناده الى المختار

ولا يكونان في الخارج وكذا البحث في حصول الوجود من موجده ومن يجعل تاثير المؤثر في جعل الماهية موصوفة بالوجود وهم القايلون بثبوت المعدوم لم يتعلق ذلك بموصوفية الماهية بالوجود لانّ ذلك امرا ضافيّ يحصل بعد اتصافها به والمراد من تاثير المؤثر هو ضمّ الماهية الى الوجود ولا يلزم من ذلك ما ذكروه من المحال **قال** وعدم المعلول يستند الى عدم علته على ما مرّ **اقول** هذا جواب عن سؤال اخر وتقريره انّ الممكن لو افتقر في طرف الوجود الى المؤثر لافتقر في طرف العدم لتساويهما بالنسبة اليه والتالي باطل لانّ المؤثر لا بدّ له من اثر والعدم نفي محض فيستحيل استناده الى المؤثر ولانه نفي محض ولا تعدد فيه ولا امتياز وتقرير الجواب انّ عدم الممكن المتساوي ليس نفيا محضا بل هو عدم ملكة وتساوي طرفي وجوده وعدمه انما يكون في العقل والمرجح لطرف الوجود يكون موجودا في الخارج امّا في العدم فلا يكون الّا عقليا وعدم العلة ليس بنفي محض وهو يكفي في الترجيح العقلي ولامتيازه عنده عن عدم المعلول في العقل يجوز ان يعلل هذا العدم بذلك العدم في العقل

المسئلة الرابعة والاربعون في انّ الممكن الباقي محتاج الى المؤثر

بحث الممكن الباقي محتاج الى المؤثر

قال والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته **اقول** ذهب جمهور الحكما والمتاخرون من المتكلمين الى ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر وبالجملة كل من قال بانّ الامكان علة تامة في احتياج الاثر الى المؤثر حكم بانّ الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر والدليل عليه انّ علة الحاجة انما هي الامكان وهو لازم للماهية ضروري اللزوم فهي ابدا محتاجة الى المؤثر لانّ وجود العلة يستلزم وجود المعلول **قال** والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث **اقول** لما حكم باحتياج الممكن الباقي الى المؤثر شرع في تحقيق الحال فيه وانّ الصادر عن المؤثر ما هو حال البقاء وذلك لانّ الشبهة دخلت على القائلين باستغناء الباقي عن المؤثر بسبب انّ المؤثر لا تاثير له حال البقاء لانه امّا ان يؤثر في الوجود الذي كان حاصلا له وهو محال لانّ تحصيل الحاصل محال او في امر جديد فيكون المؤثر مؤثرا في الجديد لا في الباقي والتحقيق انّ قولهم المؤثر حال البقاء امّا ان يكون له في الاثر تاثير اولا يشتمل على غلط فانّ المؤثر في البقاء لا يكون له اثر البقاء حال البقاء وتحصيل الحاصل انما لزم منا الحق انّ المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث وتاثيره بعد الاحداث في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا **قال** ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن استناده الى المختار **اقول** هذه نتيجة ما تقدم من انّ الممكن الباقي اذا ثبت انه محتاج الى المؤثر ثبت جواز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب وامّا استناده الى المختار فغير ممكن لان المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد انما يتوجه في التحصيل الى شيء معدوم لانّ القصد

حجة في قدم الزمان

الى تحصيل الحاصل محال وكل معدوم يجدد فهو حادث **المسئلة الخامسة والاربعون**
في نفي قديم ثان **قال** ولا قديم سوى الله تعالى كما يأتي **اقول** قد خالف في هذا جماعة كثيرة اما
الفلاسفة فظاهر لقولهم بقدم العالم واما المتكلمون والاشاعرة اثبتوا ذاته تعالى وصفاته في الازل
كالقدرة والعلم والحيوة والوجود والبقاء وغير ذلك من الصفات على ما يأتي وابو هاشم اثبت احوالا
خمسا فانه علل القادرية والعالمية والحيية والوجودية بحالة خامسة هي الالهية واما الحرنانيون
فقد اثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيان فاعلان هما البارئ تعالى والنفس وواحد منفعل غير حي هو الهيولى
واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان هما الدهر والخلاء اما قدمه تعالى فظاهر واما النفس والهيولى
فلاستحالة تركيبهما عن المادة وكل حادث مركب واما الزمان فلاستحالة التسلسل اللازم على تقدير
عدمه واما الخلاء فرفعه غير معقول واختار ابن زكريا الرازي الطبيب هذا المذهب وصنف كتابا موسوما
بالقول في القدماء الخمسة وكل هذه المذاهب باطلة لان كل ما سوى الله تعالى ممكن وكل ممكن حادث وسيأتي
تقريرها **المسئلة السادسة والاربعون** في عدم وجود المادة والمدة للحادث **قال**

حجة في وجوب المادة

ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل **اقول** ذهبت الفلاسفة الى ان كل حادث
مسبوق بمادة ومدة لان كل حادث ممكن فامكانه سابق عليه وهو عرض لا بد له من محل وليس
المعدوم لانتفائه فهو ثبوتي هو المادة ولان كل حادث يسبقه عدمه سبقا لا يجامع المتاخر فالسبق
بالزمان يستدعي ثبوته وهذان الدليلان باطلان لانه يلزم منهما التسلسل لان المادة ممكنة
فمحل امكانها مغاير لها فيكون لها مادة اخرى على انا قد بينا ان الامكان عدمي لانه لو كان ثبوتيا
لكان ممكنا فيكون له امكان ويلزم التسلسل والزمان يتقدم اجزاؤه بعضها على بعض هذا النوع من
التقدم فيكون للزمان زمان هذا خلف اجابوا عن الاول بان الامكان لفظ مشترك بين معنيين الاول
ما يقابل الامتناع وهو صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من المتصورات ولا يلزم من
اتصاف الماهية بها كونها مادية والثاني الاستعداد وهو موجود معدود في نوع من انواع جنس الكيف
واذا كان موجودا وعرضا وغير باق بعد الخروج الى الفعل فيحتاج لا محالة قبل الخروج الى المحل وهو المادة
وعن الثاني ان القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته فلا يفتقر الى زمان اخر قلنا اما الاول فباطل
لان ذلك العرض حادث فيتوقف على استعداد له ويعود البحث في التسلسل واما الثاني فكذلك لان
اجزاء الزمان لو كانت تتقدم بعضها على بعض لذاتها دائما وكذلك كانت اجزاء الزمان مختلفة بالحقيقة
فكان الزمان مركبا من الانات وهو عندكم باطل **المسئلة السابعة والاربعون**

فان القديم لا يجوز عليه العدم قال والقدم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات ولاستناده اليه اقول القديم ان كان عدما جاز عليه العدم كعدم العالم وان كان العدم لا يسمى قديما وان كان وجودا استحال عدمه لانه اما ان يكون واجب الوجود فيستحيل عدمه او ممكن الوجود فمؤثره لا يجوز ان يكون مختارا لان كل اثر المختار حادث فيكون موجبا فان كان واجبا استحال عدمه فاستحال عدم معلوله وان كان ممكنا تسلسل قال الفصل الثاني في الماهية ولواحقها وهي

مشتقة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق غالبا على الامر المتعقل والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود والكل من ثواني المعقولات اقول في هذا الفصل مباحث شريفة جليلة نحن نذكرها في مسائل المسئلة الاولى في الماهية والحقيقة والذات اما الماهية فهي لفظة ماخوذة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو فانك اذا قلت ما هو الانسان فقد سئلت عن حقيقته وماهيته فاذا قلت حيوان ناطق كان هذا الجواب هو ماهية الانسان وهذه اللفظة اعني الماهية انما يطلق في الغالب من الاستعمال على الامر المعقول واذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات والماهية والحقيقة والذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان حقيقة الانسان اعني الحيوان الناطق معروضة لكونها ماهية وذاتا وحقيقة وهذه عوارض لها قال وحقيقة كل شئ مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات والا لما تصدق على ما ينافيها اقول كل شئ فان له حقيقة هو بها هو فالانسانية من حيث هي الانسانية ماهية وهي مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات فان الانسانية من حيث هي انسانية لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم ولا الوحدة والكثرة ولا الكلية والجزئية ولا غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة بها لان الوحدة مثلا لو دخلت في مفهوم الانسانية لم يصدق الانسانية على ما ينافي الوحدة لكنها يصدق عليه لصدقها على الكثرة وكذلك القول في الكثرة والوجود والعدم والكلية والجزئية وغيرها فهي اذن مغايرة لهذه الاعتبارات وقابلة لها قبول المادة للصور المختلفة والاعراض المتضادة قال ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده اقول اذا اخذت الماهية مع قيد الوحدة مثلا صارت واحدة واذا اخذت مع قيد الكثرة صارت كثيرة فالواحد ماهية مضموم اليها مغاير لما يصيرها الماهية واحدة وتقابل باعتبارها الماهية باعتبار القيد الاخر فان الانسان الواحد مقابل الانسان الكثير باعتبار العارضين لا باعتبار الماهية نفسها قال وهي من حيث هي ليست الا هي ولو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شئ قبل الحيثية لا بعدها اقول الانسانية من حيث هي ليست الا الانسانية وجميع ما يعرض لها من الاعتبارات مغاير لها كالوحدة والكثرة على ما تقدم اذا عرفت هذا فاذا سئلنا عن الانسان بطرفي النقيض فقيل مثلا هل الانسان الف ام ليس كان الجواب دائما بالسلب على ان يكون قبل من حيث لا بعد من حيث فنقول الانسان ليس من حيث هو انسان الفا ولا شيئا من

ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق غالبا على الامر المتعقل والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود والكل من ثواني المعقولات وحقيقة كل شئ مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات والا لما تصدق على ما ينافيها ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده وهي من حيث هي ليست الا هي ولو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شئ قبل الحيثية لا بعدها

وقد يؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شئ لكان زايداً ولا يكون مقولاً على ذلك المجموع وهو

الاشياء ولا تقول الانسان من حيث هو انسان ليس الفاً ولو قيل الانسانية التي في زيد لا تغاير التي في عمرو من حيث هي انسانية لم يلزم منه ان يقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لان قولنا من حيث هي انسانية اسقط جميع الاعتبارات وقيد الوحدة زايد فيجب حذفه **المسئلة الثانية** في اقسام الكلي

قال وقد يؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شئ لكان زايداً ولا يكون مقولاً على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شئ ولا توجد الا في الاذهان **اقول** الماهية كالحيوان مثلاً قد يؤخذ محذوفاً عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شئ لكان ذلك الشئ زايداً على تلك الماهية ولا يكون الماهية صادقة على ذلك المجموع وهي الماهية بشرط لا شئ وهذا لا يوجد الا في الاذهان لا في الخارج لان كل موجود في الخارج متشخص فليس بمجرد عن الاعتبارات **قال** وقد تؤخذ لا بشرط شئ وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الاشخاص صادق على المجموع الحاصل منه ومما اضيف اليه **اقول** هذا اعتبار اخر للماهية معقول وهو ان تؤخذ الماهية من حيث هي هي لا باعتبار التجرد ولا باعتبار عدمه كما تأخذ الحيوان من حيث هو هو لا باعتبار تجرده عن الاعتبارات بل مع تجويز ان يقارنه غيره مما يدخل في حقيقته وهذا هو الحيوان لا بشرط شئ وهو الكلي الطبيعي لانه نفس طبايع الاشياء وحقايقها وهذا الكلي موجود في الخارج فان الحيوان المقيد موجود في الخارج وكل موجود في الخارج فان اجزاءه موجودة في الخارج فالحيوان من حيث هو هو الذي هو جزء من هذا الحيوان موجود وهذا الحيوان جزء من الاشخاص الموجودة وهو صادق على المجموع المركب منه ومن قيد الخصوصية المضاف اليه **قال** والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي والمركب عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة **اقول** هذان اعتباران اخران للكلي احدهما الكلية العارضة له وهو الكلي المنطقي لان المنطقي يبحث عنه والثاني العقلي وهو المركب من الماهية ومن الكلية العارضة لها فان هذا اعتبار اخر مغاير للاولين وهذان الكليان عقليان لا وجود لهما في الخارج اما المنطقي فلانه لا يتحقق الا عارضاً لغيره اذ الكلية من ثواني المعقولات ليست متاصلة في الوجود اذ ليس في الخارج شئ هو كلي مجرد فالكلية اذا عارضة لغيرها وكما معروض للكلي من حيث هو معروض له فهو ذهني اذ كل موجود في الخارج شخصي وكل شخصي فليس بكلي فالكلي ذهني وكذا الكلي العقلي لهذا فهذه اعتبارات ثلثة في كل معقول ينبغي تحصيلها احدها الكلي الطبيعي وهو نفس الماهية والثاني الكلي المنطقي وهو العارض لها والثالث العقلي وهو المركب منهما **المسئلة الثالثة** في انقسام الماهية الى البسيط والمركب **قال** الماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان

الماهية بشرط لا شئ ولا توجد الا في الاذهان وقد تؤخذ لا بشرط شئ وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الاشخاص صادق على المجموع الحاصل منه ومما اضيف اليه و الكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي والمركب عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة الماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان

ضرورة ووصفاها اعتبار یان متنافیان وقد یتضایقان فیتعاکسان فی العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضی

ضرورة **اقول** الماهیة اما ان یکون لها جزء تتقوم منه ومن غیره واما ان لا تکون کذلک والاول هو المرکب کالانسان المتقوم من الحیوان والنطق والثانی هو البسیط کالجوهر الذی لا جزء له وهذان القسمان موجودان بالضرورة فانا نعلم قطعا وجود المرکبات کالجسم والانسان والفرس وغیرها من الحقایق المرکبة ووجود المرکب یستلزم وجود اجزائه فالبسایط موجودة بالضرورة **قال** ووصفاهما اعتباریان متنافیان وقد یتضایقان فیتعاکسان فی العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضی **اقول** یعنی ان وصف البساطة والترکیب اعتباران عقلیان عارضان لغیرهما من الماهیات اذ لا موجود هو بسیط او مرکب محض فالبساطة والترکب لا یعقلان الا عارضان فهما من ثوانی المعقولات ولو کانا موجودین یلزم التسلسل اذا عرفت هذا فهما متنافیان اذ لا یصدق علی شئ انه بسیط ومرکب والا لزم اجتماع النقیضین فیه وهو محال وقد یتضایقان اعنی یوخذ البسیط بسیطا بالنسبة الی مرکب مخصوص فیکون بساطته باعتبار کونه جزءا من ذلک المرکب وان کان له جزء آخر کما للمرکب المخصوص ویکون المرکب مرکبا باعتبار القیاس الیه فیتحقق الاضافة بینهما وهذا کالحیوان فانه بسیط بالنسبة الی الانسان علی معنی انه جزء منه فیکون بسیطا منه واذا اخذا باعتبار التضائف تعاکسا مع اعتبارهما الاول اعنی الحقیقی عموما وخصوصا وذلک لانهما بالمعنی الحقیقی متنافیان لان البسیط لا یصدق علیه انه مرکب بذلک المعنی واذا اخذا بالمعنی الاضافی جوزنا ان یکون البسیط مرکبا لان بساطته لیست باعتبار نفسه بل باعتبار کونه جزءا من غیره واذا جاز کون البسیط بهذا المعنی مرکبا کان اعم من البسیط بالمعنی الاول فیکون المرکب بهذا المعنی اخص منه بالمعنی الاول فقد تعاکسا اعنی البسیط والمرکب فی العموم والخصوص باختلاف الاعتبار الحقیقی **قال** وکما یتحقق الحاجة فی المرکب فکذا فی البسیط **اقول** الحاجة تعرض للبسیط والمرکب معا فان کل واحد منهما ممکن وکل ممکن علی الاطلاق فانه محتاج الی السبب فالحاجة ثابتة فی کل واحد منهما وقد منع بعض الناس احتیاج البسیط الی المؤثر لان علة الحاجة انما هی الامکان وهو امر نسبی انما یعرض للمنتسبین فما لم یتحقق الاثنینیة لم یتحقق الحاجة ولا اثنینیة فی البسیط فلا احتیاج له والجواب ان الامکان امر عقلی یعرض لمنتسبین عقلیین هما الماهیة والوجود ویتحقق باعتبار الحاجة لکل واحد منهما الی المؤثر فی الخارج **قال** وهما قد یقومان بانفسهما وقد یفتقران الی المحل **اقول** کل واحد من البسیط والمرکب قد یکون قائما بنفسه کالجوهر والحیوان وقد یکون مفتقرا الی المحل کالکیف والسواد وهما ظاهران اذا عرفت هذا فالمرکب من الاول لا بد ان یکون احد اجزائه قائما بنفسه والاخر قائما به والمرکب من الثانی لا بد وان یکون جمیع اجزائه محتاجا الی

وکما یتحقق الحاجة فی المرکب فکذا فی البسیط وهما قد یقومان بانفسهما وقد یفتقران الی المحل

والمركب انما يتركب عما يتقدمه وجوداً وعدماً بالقياس الى الذهن والخارج وهو علة الغناء عن السبب فباعتبار الذهن

بيّن وباعتبار الخارج غنيّ ويستحيل رفعه عمّا هو ذاتي له فيحصل خواص ثلث واحدة متعاكسة و اثنتان اعمّ ولا بدّ من حاجة مّا لبعض الاجزاء الى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد

المحل امّا حال فيه المركب والبعض اليه والباقي الى ذلك البعض **قال** والمركب انما يتركب عما

يتقدمه وجوداً وعدماً بالقياس الى الذهن والخارج وهو علة الغناء عن السبب فباعتبار الذهن بيّن

وباعتبار الخارج غنيّ ويستحيل رفعه عما هو ذاتي له فيحصل خواص ثلث واحدة متعاكسة واثنتان

اعم **اقول** المركب هو الذي يلتئم ماهيته عن عدة امور فبالضرورة يكون تحققه متوقفاً على تحقق

تلك الامور والمتوقف على الغير متاخر عنه فالمركب متاخر عن تلك الامور فيتاخر عن كل واحد منها

فكل واحد منها موصوف بالتقدم في طرف الوجود ثم اذا عدم احدها لم يلتئم تلك الامور فلا يحصل

الماهية فيكون عدم اي جزء كان من تلك الامور علة لعدم المركب والعلة متقدمة على المعلول و

كل واحد من تلك الامور موصوف بالتقدم في طرف العدم ايضا فقد ظهر انّ جزء الحقيقة متقدم عليها

في الوجود والعدم ثم انّ الذهن مطابق للخارج فيجب ان يحكم بالتقدم في الوجود الذهني والعدم الذهني

فقد تحقق انّ المركب انما يتركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج اذا عرفت

هذا فنقول هذا التقدم الذي هو من خواص الجزء يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد ولسنا نقول

انه يكون مستغنيا عن مطلق السبب فانّ فاعل الجزء هو فاعل الكل وذلك لانّ المتقدم لا يعقل احتياجه

الى علة متاخرة عن المتاخر عنه بل ولا خارجة عن علة المركب فانّ علة كل جزء داخلة في علة الكل

فاذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة الى الذهن فهو البين واذا اعتبر بالنسبة الى الخارج فهو الغنيّ عن السبب

وهذه الخاصة اعني التقدم اخص من الخاصية الثانية اعني الاستغناء من السبب الجديد لان الاولى هي

الحصول الموصوف بالتقدم والثانية هي الحصول المطلق ولهذا قيل لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت

للشئ وكونه غنيّاً عن السبب الجديد كونه جزءا فقد حصل لكل ذاتي على الاطلاق خواص ثلث الاولى

وجوب تقدمه في الوجودين والعدمين وهذه متعاكسة عليه الثانية استغناؤه عن السبب الجديد

الثالثة امتناع رفعه عما هو ذاتي له وهاتان الخاصتان اضافيتان اعم منه لمشاركة بعض اللوازم

له في ذلك **المسئلة الرابعة** في احكام الجزء **قال** ولا بدّ من حاجة ما لبعض الاجزاء الى

البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد **اقول** كل مركب على الاطلاق فانه مركب عن جزئين

فصاعدا ولا بدّ من ان يكون لاحد الاجزاء حاجة الى الجزء الآخر مغاير له فانه لو استغنى كل جزء عن باقي

الاجزاء لم يحصل منها حقيقة واحدة كما لا يحصل من الانسان الموضوع فوق الحجر مع الحجر حقيقة متحدة

فلا بدّ في كل مركب على الاطلاق من حاجة لبعض اجزائه الى بعض ثم المحتاج قد يكون هو الجزء الصوري

لا غير كالهيئة الاجتماعية في العسكر والبلدة في البيوت والعشرية في العدد والمعجون عن اجتماع الادوية

وهي قد تتميز في الخارج وقد تتميز في الذهن واذا اعتبر عروض العموم وتضايفه فقد تتباين وقد تتداخل وقد تؤخذ موادا

وقد تؤخذ محمولة

وقد يكون هو الجزء المادي كالهيولى في الجسم ولا يمكن شمول الحاجة بان يكون الجزء المادي محتاجا الى الصوري والصوري محتاجا الى المادي اذا اخذت الحاجة باعتبار واحد لانه يلزم الدور المحال وقد يشتمل الحاجة الجزئين معا لا باعتبار واحد كالمادة المحتاجة في وجودها الى الصورة والصورة المحتاجة في تشخصها الى المادة **قال** وهي قد تتميز في الخارج وقد تتميز في الذهن **اقول** اجزاء الماهية لا بد وان يكون متمايزة ثم التمايز قد يكون خارجيا كامتياز النفس والبدن اللذين هما جزءا الانسان وقد يكون ذهنيا كامتياز جنس السواد عن فصله فانه لو كان خارجيا لم يخل اما ان يكون كل واحد منهما محسوسا اولا والاول باطل لانه ان ماثل السواد استحال جعله مقوما لعدم الاولوية ولزوم كون الشيء مقوما لنفسه وان خالفه فاذا انضاف الفصل الى الجنس فاما ان لا يحدث ماهية اخرى فيكون المحسوس هو اللونية المطلقة فالسوادية المحسوسة هي اللونية المطلقة هذا خلف او يحدث ماهية اخرى فلا يكون الاحساس بمحسوس واحد بل بمحسوسين هذا خلف والثاني باطل لانه اذا لم يحصل عند الاجتماع هيئة اخرى كان السواد غير محسوس وان حدث كان السواد هو الحادث هو معلول الجزئين وهو خارج عنهما فيكون التركيب في قابل السواد او فاعله لا فيه هذا خلف **قال** واذا اعتبر عروض العموم وتضايفه فقد تتباين وقد تتداخل **اقول** هذه القسمة باعتبار عروض العموم وتضايفه اعني الخصوص للاجزاء فانا اذا اعتبرنا عروضهما للاجزاء حدثت هذه القسمة وذلك لان اجزاء الماهية اما ان يكون بعضها اعم من البعض فتسمى المتداخلة اولا يكون فتسمى المتباينة والمتداخلة قد يكون العام عاما مطلقا اما متقوما بالخاص وموصوفا به كالجنس ويضايفه الفصل او صفة له كالموجود المقول على المقولات العشر او مقوما للخاص كالنوع الاخير المقوم لخواصه المطلقة وقد يكون مضافا كالحيوان والابيض والمتباينة ما يتركب عن الشيء واحد علله او معلولاته او غيرهما اما بعضها وجودي وبعضها عدمي كالاول وكلها وجودية حقيقية متشابهة كالاحاد في العدد او مختلفة اما معقولة كالمادة والصورة والعفة والحكمة في العدالة او محسوسة كاللون والشكل في الخلقة والسواد والبياض في البلقة او بعضها اضافي كالسرير المعتبر في تحققه نوع نسبة او كلها كذلك كالاقرب والابعد فهذه اصناف المركبات **قال** وقد تؤخذ موادا وقد تؤخذ محمولة **اقول** اجزاء الماهية قد ينظر اليها باعتبار كونها مواد فتكون اجزاء حقيقية ولا تحمل على المركب حمل هو هو لاستحالة كون الكل هو الجزء وقد ينظر اليها باعتبار كونها محمولة صادقة على المركب مثاله الحيوان قد يؤخذ مع الناطق فيكون هو الانسان نفسه وقد يؤخذ بشرط التجرد والخلو عن الناطق وهو الماهية بشرط لا شيء على ما تقدم تحقيقه فيستحيل حمله على المجموع

المركب

فيعرض لها الجنسية والفصلية وجعلاهما واحدا والجنس منهما كالمادة وهو معلول والاخر صورة وهو علة وما لا

جنس له فلا فصل له وكل فصل تام فهو واحد

المركب منه ومن غيره وان اخذ هو هو مع قطع النظر عن القيدين كان محمولا **قال** فيعرض لها الجنسية والفصلية **اقول** اذا اعتبر احمل الجزء على الماهية حصلت الجنسية والفصلية لان الجنس هو الجزء المشترك والفصل هو الجزء المميز والجزء المحمول يكون احدهما قطعا فاذا اخذ الجزء محمولا حصلت الجنسية اعني معقولية ذلك الجزء على كثيرين والفصلية اعني تميز الجزئية فجزء الماهية اما جنس او فصل والجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو والفصل هو المقول على الشئ في جواب اي شئ هو في جوهره **قال** وجعلاهما واحدا **اقول** يعني به جعل الجنس والفصل ولم يكونا مذكورين صريحا بل اعاد الضمير اليهما لكونهما في حكم المصرح بهما وانما كان جعلاهما واحدا لان الفاعل لم يفعل حيوانا مطلقا ثم يميزه بانضمام الفصل اليه فان المطلق لا وجود له بل جعل الحيوان بعينه هو جعل الناطق واعتبر هذا في اللونية فانها لو كان لها وجود مستقل فهي هيئة اما في السواد فيوجد السواد لا بها هذا خلف او في محله فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد هذا خلف فجعله لونا هو بعينه جعله سوادا **قال** والجنس منهما كالمادة وهو معلول والاخر صورة وهو علة **اقول** الجنس اذا نسب مع فصله الى المادة والصورة وجد الجنس اشبه بالمادة من الفصل والفصل اشبه بالصورة منه وهذا الجنس هو المعلول والفصل هو العلة وذلك لان الفصل نسبة الى الجنس المطلق وهي نسبة التقسيم والى النوع اعني الجنس المقيد بالفصل وهو التقويم والى حصة النوع من الجنس وهي نسبة العلية وذلك لان الشيخ ابا علي ادعى ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس لانه قد تقدم انه لابد من احتياج بعض الاجزاء الى البعض فالجزء المحتاج من النوع ان كان هو الجنس فهو المطلوب وان كان هو الفصل كان الجنس مساويا للفصل ويلزم وجود الفصل بنما يوجد الجنس لانه علة ولا يكون الجنس اعم هذا خلف **قال** وما لا جنس له فلا فصل له **اقول** الفصل هو الجزء المميز للشئ عما يشاركه في الجنس على ما تقدم فاذا لم يكن للشئ جنس لم يكن له فصل هذا هو التحقيق في هذا المقام وقد ذهب قوم غير المحققين الى ان الفصل هو المميز في الوجود وجوزوا تركيب الشئ من امرين متساويين كالجنس العالي والفصل الاخير وكل من الامرين ليس جنسا فيكون فصلا يميزه المركب عما يشاركه في الوجود وهذا خطأ لان الاشياء المختلفة لا تفتقر في تمايزها عما يشاركها في الوجود وغيره من العوارض الى امر مغاير لذواتها فان كل واحد من الجزئين المتساويين كما يتمايز بنفسه عما يشاركه في الوجود كذلك المركب منهما ولو افتقر كل مشارك في الوجود او في غيره من الاعراض الى الفصل لزم التسلسل ولو جعل كل منهما فصلا للمركب لم يكن المركب فصلا لكل منهما لتساوي نسبته ونسبتهما الى الوجود **قال** وكل فصل تام فهو واحد **اقول** الفصل

ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ولا تركيب عقلي الا منهما ويجب تناهيهما وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسيهما ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات

منه ما هو تام وهو كمال الجزء المتميز ومنه غير تام وهو المميز الذاتي مطلقا والاول لا يكون الا واحدا لانه لو تعدد لزم امتياز المركب بكل واحد منهما فيستغنى عن الاخر في التميز فلا يكون فصلا ولان الفصل علة للحصة فيلزم تعدد العلل على المعلول الواحد وهو محال اما الفصل الناقص وهو جزء الفصل فانه يكون متعددا **قال** ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة **اقول** الجنس للماهية قد يكون واحدا كالجسم الذي له جنس واحد هو الجوهر وقد يكون كثيرا كالحيوان الذي له اجناس كثيرة لكن هذه الكثرة لا يمكن ان تكون في مرتبة واحدة بل يجب ان تكون مترتبة في العموم والخصوص فلا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لنوع واحد لان فصلهما ان كان واحدا كان جعل الجنسين جعلا واحدا وهو محال وان تغاير لم يكن النوع نوعا واحدا بل نوعين هذا خلف **قال** ولا تركيب عقلي الا منهما **اقول** التركيب قد يكون عقليا وقد يكون خارجيا كتركيب العشرة من الاحاد والتركيب العقلي لا يكون الا من الجنس والفصل لان الجزء اما ان يكون مختصا بالمركب ومشتركا والاول هو الفصل القريب والثاني اما ان يكون تمام المشترك او جزءا منه والاول هو الجنس والثاني اما ان يكون مساويا له او اعم منه والاول يلزم منه ان يكون فصلا للجنس فيكون فصلا مطلقا وهو المطلوب والثاني اما ان يكون تمام المشترك بين تمام المشترك وما لا يصدق عليه تمام المشترك او لا يكون والاول جنس والثاني فصل جنس والا لزم التسلسل وهو محال وقد ثبت ان كل جزء محمول اما ان يكون جنسا او فصلا وهو المطلوب **قال** ويجب تناهيهما **اقول** الجنس والفصل قد يترتبان في العموم والخصوص كالحيوانية والجسمية وقد لا يترتبان والمترتبة يجب تناهيها في الطرفين لانه لو لا تناهي الاجناس لم يتناه الفصول التي هي العلل فيلزم وجود علل ومعلولات لا نهاية لها وهو محال **قال** وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما **اقول** يعني ان من الاجناس ما هو عقلي وهو الحيوانية مع قيد الجنسية ومنها ما هو طبيعي وهو الحيوانية من حيث هي هي لا باعتبار الجنسية ولا باعتبار عدمها ومنها ما هو منطقي وهي الجنسية العارضة للحيوانية مركبا وهذه الثلثة ايضا قد تحصل في الفصل وذلك كما ان جنسهما اعني جنس الجنس وجنس الفصل وهو الكلي من حيث هو كلي قد انقسم الى هذه الثلثة كذلك هذان اعني الجنس والفصل ينقسمان اليها **قال** ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات **اقول** الجنس قد يكون عاليا وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس اخر كالجوهر ويسمى جنس الاجناس وقد يكون سافلا وهو الجنس الاخير الذي لا جنس تحته كالحيوان وقد يكون متوسطا وهو الذي فوقه جنس وتحته جنس كالجسم والفصل ايضا قد يكون عاليا وهو فصل الجنس العالي وقد يكون سافلا وهو فصل النوع السافل وقد

يكون

ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذی لا جنس فوقه ولا تحته وهما اضافیان وقد یجتمعان مع التقابل ولا یمکن اخذ الجنس

یکون متوسطا وهو فصل الجنس السافل والمتوسط **قال** ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذی لا جنس فوقه ولا تحته وهما اضافیان وقد یجتمعان مع التقابل **اقول** من اقسام الجنس المفرد وهو الذی لا جنس فوقه ولا تحته ویذکر فی مثاله العقل بشرط ان لا یکون الجوهر جنسا وان یکون صدقه علی افراده صدق الجنس علی انواعه اذا عرفت هذا فالجنس والفصل اضافیان وکذا باقی المقولات الخمس اعنی النوع والخاصة والعرض فان الجنس لیس جنسا لکل شیئ بل لنوعه وکذا الفصل وسائرها وقد یجتمع الجنس والفصل فی شیئ واحد مع تقابلهما لان الجنس مشترک والفصل خاص وذلک کالادراک الذی هو جنس للسمع والبصر وباقی الحواس وفصل للحیوان بل قد یجتمع الخمسة فی شیئ واحد لا باعتبار واحد لتقابلها فان الجنس لشیئ یستحیل ان یکون فصلا لذلک الشیئ او نوعا له او خاصة او عرضا بالقیاس الیه **قال** ولا یمکن اخذ الجنس بالنسبة الی الفصل **اقول** لا یمکن ان یؤخذ الجنس بالنسبة الی الفصل فیکون الجنس جنسا له کما هو جنس للنوع والا لم یکن فصلا لاحتیاجه الی ما یفصله عن غیره فالوجه الذی به احتیاج النوع الیه هو بعینه محتاج الی آخر فلیس الجنس جنسا للفصل بل عرضا عاما بالنسبة الیه وانما هو جنس باعتبار النوع **قال** واذا نسبنا الی ما یضاف الیه اعنی النوع کان الجنس اعم والفصل مساویا **اقول** اذا نسبنا الجنس والفصل الی ما یضاف الیه اعنی النوع کان الجنس اعم من المضاف الیه اعنی النوع لوجوب شرکة الکثیرین المختلفین فی الحقایق فی الجنس دون النوع واما الفصل فانه یکون مساویا للنوع الذی یضاف الفصل الیه بانه فصل له ولا یجوز ان یکون اعم من النوع لاستحالة استفادة التمییز من الاعم **المسئلة الخامسة فی التشخص** **قال** والتشخص من الامور الاعتباریة فاذا نظر الیه من حیث هو امر عقلی وجد مشارکا لغیره من التشخصات فیه ولا یتسلسل بل ینقطع بانقطاع الاعتبار **اقول** التشخص من ثوانی المعقولات ومن الامور الاعتباریة لا من العینیة والا لزم التسلسل ثم اذا نظر الیه من حیث هو امر عقلی کان مشارکا لغیره من التشخصات فی التشخص ولا یتسلسل ذلک بل ینقطع بانقطاع الاعتبار وهذا کانه جواب عن سؤال مقدر وهو ان التشخص لیس من الامور العینیة والا لزم التسلسل لان افراد التشخصات قد اشترک فی مطلق التشخص فیحتاج الی تشخص آخر مغایر لما وقع به الاشتراک ولا یجوز ان یکون عدمیا لافادته الامتیاز ولانه یلزم ان یکون الماهیة المتشخصة عدمیة لعدم احد جزئیها لانه هو الفصل ای التشخص والجواب انه امر اعتباری عقلی ینقطع بانقطاع الاعتبار **قال** اما ما به التشخص فقد یکون نفس الماهیة فلا یتکثر وقد یستند الی المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فیها **اقول** لما حقق ان التشخص من الامور الاعتباریة لا العینیة

بالنسبة الی الفصل واذا نسبنا الی ما یضاف الیه اعنی النوع کان الجنس اعم والفصل مساویا والتشخص من الامور الاعتباریة فاذا نظر الیه من حیث هو امر عقلی وجد مشارکا لغیره من التشخصات فیه ولا یتسلسل بل ینقطع

بانقطاع الاعتبار اما ما به التشخص فقد یکون نفس الماهیة فلا یتکثر وقد یستند الی المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فیها

ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله والتميز يغاير التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر والمتشخص

شرع في البحث عن علة التشخص واعلم انه قد يكون نفس الماهية المتشخصة وقد يكون غيرها اما الاول فلا يمكن ان يتكثر نوعه في الخارج فلا يوجد منه البتة الا شخص واحد لان الماهية علة لذلك التشخص فلو وجدت مع غيره انفكت العلة عن المعلول هذا خلف واما الثاني فلا بد له من مادة قابلة للتكثير وتلك المادة متشخصة بانضمام اعراض خاصة اليها تحل فيها مثل الكم المعين والكيف المعين والوضع المعين وباعتبار تشخص تلك المادة تشخص هذه الماهية الحالة فيها **قال** ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله **اقول** اذا قيدنا الكلي العقلي بالكلي العقلي لا يحصل الجزئية فانا اذا قلنا لزيد انه انسان ففيه شركة فاذا قلنا العالم الزاهد ابن فلان الذي يتكلم يوم كذا في موضع كذا لم يزل احتمال الشركة فلا يكون جزئيا وانما قيدنا بالعقلي لانه ليس في الخارج شركة ولا كلية **قال** والتميز يغاير التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر **اقول** التشخص للشيء انما هو في نفسه وامتيازه انما هو له باعتبار القياس الى ما يشاركه في معنى كلي بحيث لو لم يشاركه غيره لما احتاج الى مميز زائد على حقيقته مع انه تشخص فالتميز والتشخص متغايران ويجوز ان يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه لا بامتيازه فلا دور **قال** والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره متميز **اقول** لما ذكر ان التشخص والتميز متغايران بين ههنا عدم العموم المطلق بينهما وذلك لان كل واحد منهما يصدق بدون الاخر ويصدقان معا على شيء ثالث وكل شيئين هذا شانهما فبينهما عموم من وجه واما صدق التشخص بدون التميز ففي التشخص الذي لا يعتبر مشاركته لغيره وان كان لا بد له من المشاركة في نفس الامر ولو في الاعراض العامة واما صدق التميز بدون التشخص ففي الكلي اذا كان جزئيا اضافيا يندرج تحت كلي اخر فانه يكون ممتازا عن غيره وليس بمتشخص واما صدقهما على شيء واحد ففي التشخص المندرج تحت غيره اذا اعتبر اندراجه فانه متشخص ومتميز

المسئلة السادسة في البحث عن الوحدة والكثرة

قال والتشخص يغاير الوحدة التي هي عبارة عن عدم الانقسام **اقول** الوحدة عبارة عن كون المعقول غير قابل للقسمة من حيث هو واحد وهو مغاير للتشخص لان الوحدة قد تصدق على الكلي غير المتشخص وعلى الكثرة نفسها من دون صدق التشخص عليها **قال** وهي تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة وتساوقه **اقول** قد ظن قوم ان الوجود والوحدة عبارتان عن شيء واحد لصدقهما على جميع الاشياء وهو خطاء فانه لا يلزم من التلازم الاتحاد ثم الدليل على تغايرهما ان الكثير من حيث انه كثير يصدق عليه انه موجود وليس بواحد فالموجود غير الواحد من الشكل الثالث نعم الوحدة تساوق الوجود وتلازمه كل موجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها

قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره متميز و التشخص يغاير الوحدة التي هي عبارة عن عدم الانقسام وهي تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة وتساوقه

مبحث الوحدة والكثرة

٦/ الواحد

وليست الوحدة امرا عينيا بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة وتقابلهما لا اضافة العلية والمعلولية و المكيالية و المكيلية لا التقابل جوهري بينهما

الواحد لا من حيث هي كثرة على معنى ان الوحدة يصدق على العارض اعني الكثرة لا على ما عرضت له الكثرة وكذلك كل واحد فهو موجود اما في الاعيان او في الاذهان فهما متلازمان **المسئلة السابعة** في ان الوحدة غنية عن التعريف **قال** ولا يمكن تعريفها الا باعتبار اللفظ **اقول** الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية فلا يحتاج في تصورها الى اكتساب فلا يمكن تعريفها الا باعتبار اللفظ بمعنى ان تبدل لفظا بلفظ اخر اوضح منه لا انه تعريف معنوي **قال** وهي والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالانقسام **اقول** الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف من صاحبه بالانقسام فان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة اعرف عند الخيال لان الخيال يدرك الكثرة اولا ثم العقل ينتزع منها امرا واحدا والعقل يدرك اعم الامور اولا وهو الواحد ثم ياخذ بعد ذلك في التفصيل فقد ظهر ان الكثرة والوحدة متساويان في كون كل واحد منهما اعرف من صاحبه لكن بالانقسام فان الكثرة اعرف عند الخيال والوحدة اعرف عند العقل فقد انقسم العقل والخيال وصف الاعرفية لهما فاذا حاولنا تعريف الوحدة عند الخيال عرفناها بالكثرة واذا حاولنا تعريف الكثرة عند العقل عرفناها بالوحدة **المسئلة الثامنة** في ان الوحدة ليست ثابتة في الاعيان **قال** وليست الوحدة امرا عينيا بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة **اقول** الوحدة ان كانت سلبية لم تكن سلبا اي شيء كان بل سلب تقابلها اعني الكثرة فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة عدما للعدم فيكون ثبوتية وان كانت وجودية كان مجموع العدمات امرا وجوديا وهو محال وان كانت ثبوتية فان كانت ثابتة في الخارج لزم التسلسل وان كانت ثابتة في الذهن فهو المطلوب فاذن الوحدة امر عقلي اعتباري تحصل في العقل عند فرض عدم انقسام الملحوق وهي من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى وكذا الكثرة لانه لا يمكن ان يتصور وحدة او كثرة قائمة بنفسها انما يتصور عارضة لغيرها **المسئلة التاسعة** في التقابل بين الوحدة والكثرة **قال** وتقابلهما لا اضافة العلية والمعلولية والمكيالية و والمكيلية لا التقابل جوهري بينهما **اقول** ان الوحدة وان كانت تعرض لجميع الاشياء حتى الكثرة نفسها لكنها لا تجامع الكثرة في موضع واحد بالقياس الى شيء واحد فان موضوع الكثرة من حيث صدق الكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه بينهما تقابل قطعا اذا عرفت هذا فنقول انك ستعلم ان اصناف التقابل اربعة اما تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة او التضايف والتضاد وليس بين الكثرة والوحدة تقابل جوهري اي ذاتي يستند الى ذاتيهما بوجه من الوجوه الاربعة لان

ثم معروضها قد يكون واحدا فله جهتان بالضرورة فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولا تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت كانت موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس وان قومت فوحدة جنسية او نوعية او فصلية وقد يتغاير فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية يقول مطلق والا فنقطة ان كان له مفهوم زائد ذو وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع وهذا ان لم يقبل القسمة والا فهو مقدار او جسم بسيط او مركب

الوحدة مقومة للكثرة ومبدأ لها وهما ثبوتيتان فليسا بسلب وايجاب ولا عدم وملكة ولا متضايفين
لان المقوم متقدم والمضايف مصاحب ولا متضادين لامتناع تقوم احد الضدين بالآخر فلم يبق
بينهما الا تقابل عرضي هو باعتبار عروض العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية العارضتين لهما فان
الوحدة علة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة ومكيلة فبينهما هذا النوع من التضايف فكان التقابل
عرضيا لا ذاتيا **المسئلة العاشرة** في اقسام الوحدة **قال** ثم معروضها قد يكون واحدا
فله جهتان بالضرورة فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولا تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت
كانت موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس وان قومت فوحدة جنسية او نوعية
او فصلية وقد يتغاير فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية يقول مطلق والا فنقطة ان
كان له مفهوم زائد ذو وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع وهذا ان لم يقبل القسمة والا فهو مقدار
او جسم بسيط او مركب **اقول** قدمنا ان الوحدة والكثرة من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات
الاولى اذا عرفت هذا فموضوعها اعني المعروض اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا كانت
جهة وحدته غير كثرته بالضرورة لاستحالة كون الشيء الواحد واحدا وكثيرا واذا ثبت انه ذو جهتين
فاما ان يكون جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة اولا فان لم يكن مقومة فاما ان يكون عارضة لها اولا
فان لم يكن عارضة فهي الوحدة بالعرض كما يقول نسبة الملك الى المدينة كنسبة الربان الى السفينة
وكذلك حال النفس الى البدن كحال الملك الى المدينة فانه ليس هناك نسبة واحدة بل هما نسبتان
وحالتان فالوحدة فيهما عرضية وان كانت الوحدة عارضة للكثرة فاقسامه ثلثة احدها ان يكون
موضوعات كما يقول الانسان هو الكاتب فان جهة الوحدة هنا هي الانسانية هي موضوع الثاني ان
يكون محمولات عرضت لموضوع واحد كقولنا الكاتب هو الضاحك فان جهة الوحدة ما هو موضوع
لهما اعني الانسان الثالث ان يكون موضوعات لمحمول واحد كقولنا القطن هو الثلج فان جهة الوحدة
هي صفة لهما اعني البياض واما ان كانت جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة فهي جنس ان كانت مقولة
على كثرة مختلفة بالحقائق في جواب ما هو ونوع ان كانت الحقائق متفقة وفصل ان كانت مقولة في
جواب ايما هي في جوهره وان كان موضوعها كثيرا اعني يكون موضوع الوحدة شخصيا واحدا فاما ان يكون
ذلك الموضوع هو موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اعني ان يكون وجود ذلك الشخص هو انه شيء غير
منقسم وليس له مفهوم وراء ذلك وهو الوحدة نفسها او يكون له مفهوم آخر فان كان ذا وضع فهو
النقطة والا فهو العقل والنفس هذا ان لم يقبل القسمة وان كان الموضوع للوحدة قابلا للقسمة فاما

بعض هذه اولى من بعض بالوحدة والهوهو على هذا النحو والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغاير اسماؤها بتغاير

المضاف اليه والاتحاد محال فالهوهو يستدعي جهتا تغاير واتحاد على ما سلف في الوحدة مبدأ العدد المتقوم بها لا غير واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينة

ان يكون اجزاؤه متساوية لكله اولا والاول هو المقدار ان كان قبوله للانقسام لذاته والا فهو الجسم البسيط والثاني الاجسام المركبة **قال** وبعض هذه اولى من بعض بالوحدة **اقول** الواحد من المعاني المقول على ما تحته بالتشكيك فان بعض افراده اولى من بعض الواحد باسم فان الوحدة الحقيقية اولى بالواحد من العرضية والواحد بالشخص اولى به من الواحد بالنوع وهو اولى به من الواحد بالجنس و الوحدة من اقسام الواحد اولى به من غيرها وهذا ظاهر **قال** والهوهو على هذا النحو **اقول** الهوهو ان يكون للكثير من وجه فقياس الهوهو قياس الوحدة كما يقال الوحدة اما في وصف عرضي او ذاتي كذلك الهوهو بالجملة اقسام الواحد هي اقسام الهوهو لكن مع الكثرة فلا يعرض للشخص الواحد **قال** والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه **اقول** فان الوصف العرضي وهو المضاف اليه الوحدة ان كان كيفا سمي متشابهة وان كان في الكم سمي مساواة وان كان في الاضافة سمي مناسبة وان كان في الخاصة سمي مشاكلة وان كان في اتحاد الاطراف سمي مطابقة وان كان في اتحاد وضع الاجزاء سمي موازاة وباقي الاعراض ليس لها اسماء خاصة واما الوصف الذاتي الذي يضاف اليه الوحدة ايضا ان كان في الجنس سمي مجانسة وان كان في النوع سمي مماثلة **قال** والاتحاد محال فالهوهو يستدعي جهتا تغاير واتحاد على ما سلف **اقول** اتحاد الاثنين غير معقول لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان وان عدما فلا اتحاد وان عدم احدهما دون الاخر فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وليس قولنا هو هو اتحادا مطلقا بل معناه ان الشيئين يتحدان من وجه ويتغايران من وجه بمعنى ان الشيء الذي يقال له احدهما يقال له الاخر **قال** والوحدة مبدأ العدد المتقوم بها لا غير **اقول** هنا بحثان الاول ان الوحدة مبدأ العدد فان العدد انما يحصل منها ومن فرض غيرها من نوعها فانك اذا عقلت وحدة عقلت شيئية وهذا تنبيه ايضا على انها ليست عددا الثاني ان العدد انما يتقوم بالذات لا غير فليست العشرة متقومة بخمسة وخمسة لا بستة واربعة ولا بسبعة وثلاثة ولا بثمانية واثنين بل بالواحد عشر مرات وكذلك كل عدد فان قوامه من الوحدات التي يبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل واحدة من تلك الوحدات جزءا من ماهيته فانه ليس تركيب العشرة من الخمسين اولى من تركيبها من الستة والاربعة وغيره من انواع الاعداد التي تحتها ولا يمكن ان يكون الكل مقوما لحصول الاكتفاء بنوع واحد من التركيب والى هذا اشار ارسطو بقوله لا تحسبن ان ستة ثلاثة اثنان بل ستة مرة واحدة **قال** واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية

وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا يتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق هي انواع العدد

وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا يتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقايق هي انواع العدد

قد يعرض لذاتها ومقابلها و ينقطع بانقطاع الاعتبار وقد يعرض لها شركة فتخصص بالمشهوري وكذا المقابل

اقول اذا اضيف الى الوحدة وحدة اخرى حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الاثنين ليس من العدد لان الزوج الاول ولا يكون نوعا من العدد كالواحد الذي هو الفرد الاول وهذا خطاء لان خواص العدد موجودة فيه وتمثيله بالواحد لا يفيد اليقين ولا الظن فاذا انضم اليهما واحد اخر حصلت الثلاثة وهي نوع اخر من العدد فاذا انضم اخر حصلت الاربعة وهي نوع اخر مخالف للاول وعلى هذا كلما زاد العدد واحدا حصل نوع اخر من العدد وهذه الاعداد انواع مختلفة في الحقيقة لاختلافها في لوازمها كالصم والمنطقية واشباههما ولما كان التزايد غير متناه بل كل مرتبة يفرضها العقل يمكنه ان يزيد عليها واحدا فيحصل عدد اخر مخالف لما تقدم بالنوع كانت انواع العدد غير متناهية قال وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه اقول كل واحد من انواع العدد امر اعتباري ليس بثابت في الاعيان في الاذهان يحكم به العقل على الحقايق كافراد الانسان او الفرس او الحجر او غيرها اذا انضم بعض تلك الافراد الى البعض سواء اتحد بعض في الماهية او اختلف فيها بل يوجد بمجرد الانضمام في العقل انضماما بحسب ذلك النوع من العدد فانه اذا انضم واحد الى واحد حصل اثنان ولو انضمت حقيقة مع حقيقة مع ثالثة حصلت الثلاثة وهكذا وانما لم يكن العدد ثابتا في الخارج لانه لو كان كذلك لكان عرضا قائما بالمحل لاستحالة جوهريته واستقلاله في القيام بنفسه لانه لا يعقل الا عارضا لغيره فذلك الغير اما ان يكون له وحدة باعتبارها يحل فيه العرض الواحد او لا يكون فان كان الاول فتلك الوحدة ان وجدت في الاحاد لزم قيام العرض بالمحال المتعددة وان قام بكل واحد وحدة على حدة لم يكن لذلك المجموع وحدة باعتبارها يكون للعدد وقد فرض خلافه وان كان الثاني فالعدد اما ان يكون موجودا في كل واحد من الاجزاء وفي احدها وعلى التقديرين يكون الواحد عددا هذا خلف قال والوحدة قد يعرض لذاتها ومقابلها وينقطع بانقطاع الاعتبار اقول قد بينا ان الوحدة والكثرة من ثواني المعقولات فالوحدة تعرض لكل شيء يعرض العقل فيه عدم الانقسام حتى انها تعرض لنفس الوحدة فيقال وحدة واحدة لكن ينقطع بانقطاع الاعتبار ويعرض الوحدة ايضا المقابلها فيقال كثرة واحدة قال وقد يعرض لها شركة فتخصص بالمشهوري وكذا المقابل اقول الذي يفهم من هذا الكلام ان الوحدة قد يعرض لها الشركة مع غيرها من الوحدات في مفهوم عدم الانقسام اعني مفهوم مطلق الوحدة وذلك ان احد الوحدات متخصصة لموضوعاتها فان وحدة زيد يشارك وحدة عمرو في مفهوم كونها وحدة وحينئذ يتخصص كل وحدة عن الاخرى بما يضاف اليه فان وحدة

زید یتخصص عن وحدة عمرو باضافتها الی زید وزید هو المضاف المشهوری لانه واحد بالوحدة والوحدة حقیقی فان الوحدة وحدة للواحد والواحد واحد بالوحدة وذات الواحد مضاف مشهوری اعنی ذات زید وعمرو وغیرهما فاذا اخذت الوحدة مضافة الی زید تخصصت وامتازت عن وحدة عمرو وکذلک مقابل الوحدة اعنی الکثرة فان عشریة الاناسی مساویة لعشریة الافراس فی مفهوم العشریة والکثرة وانما یتمایزان بالمضاف الیه اعنی الاناسی والافراس وهما المضافان المشهوریان وقد یمکن ان یفهم من هذا الکلام ان مجرد الوحدة اعنی نفس عدم الانقسام امر مشترک بین کل ما یطلق علیه الواحد فلیس واحدا حقیقیا الا بالذات التی یصدق علیها انها واحدة اعنی المشهوری فانها ممتازة عن غیرها فهی احق باسم الواحد فیختص المشهوری بالواحد الحقیقی وکذا البحث فی الکثرة والاول انسب

قال وتضاف الی موضوعها باعتبارین والی مقابلها بثالث وکذا المقابل اقول اقرب ما یمکن ان یفسر به هذا الکلام ان الوحدة وحدة الواحد اعنی الموضوع لها الذی یقوم الوحدة به فلها اضافة بهذا الاعتبار وهی عرض قائم بالموضوع فلها اضافة الحلول وهاتان اضافتان عرضت لها بالنسبة الی موضوعها وتعرض لها اضافة ثالثة بالنسبة الی ما یقابلها اعنی الکثرة وهی نسبة التقابل ومثل النسب الثلاث تعرض لمقابل الوحدة اعنی الکثرة المسئلة الحادیة عشر فی البحث عن التقابل

قال ویعرض له ما یستحیل عروضها من التقابل اقول یعنی به ان المقابل للوحدة اعنی الکثرة یعرض له ما یستحیل عروضه للوحدة وهو التقابل فان التقابل لا یمکن ان یعرض للواحد وانما یعرض للکثیر من حیث هو کثیر ومفهوم التقابل هو عدم الاجتماع فی شیٔ واحد فی زمان واحد والعدم من جهة واحدة

قال المتنوع الی انواعه الاربعة اعنی السلب والایجاب وهو راجع الی القول والعقد والعدم والملکة وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصیة ما وتقابل الضدین وهما وجودیان ویتعاکس هو وما قبله فی الحقیقة والمشهوریة وتقابل التضایف

اقول ذکر الحکماء ان اصناف التقابل اربعة وذلک ان المتقابلین اما ان یکون احدهما وجودیا والاخر عدمیا او یکونا وجودیین ولا یمکن ان یکونا عدمیین لعدم التقابل بین الامور العدمیة اذ السلب المطلق انما یقابله ایجاب ما مطلق او خاص ولا یقابله سلب مطلق لانه نفسه ولا سلب خاص لانه جزئی تحته والسلب الخاص انما یقابله ایجاب خاص لا سلب مطلق لانه جزئی له ولا سلب خاص لان مقابلهما ان لم یتقابلا فظاهر انهما لا یتقابلان وکذلک ان یقابلا لصدقهما علی غیر المتقابلین وهذا کله ظاهر اذا ثبت هذا فنقول المتقابلان اما ان یوخذ باعتبار القول والعقل او بحسب الحقایق انفسها والاول هو تقابل السلب والایجاب

المتنوع الی انواعه الاربعة اعنی السلب والایجاب وهو راجع الی القول والعقد والعدم والملکة وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصیة ما تقابل الضدین وهما وجودیان ویتعاکس

جد از تقابل

هو وما قبله فی الحقیقة والمشهوریة وتقابل التضایف

ويندرج تحت الجنس باعتبار عارض ومقولية عليها بالتشكيك واشدها فيه السلب برفع الذاتي فيكون منافاة السلب اشد۔

كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب والثاني اما ان يكون احدهما عدميا او يكونا وجوديين والاول هو تقابل العدم والملكة وهو يقارب تقابل السلب والايجاب لكن الفرق بينهما ان السلب والايجاب الاول ماخوذ باعتبار مطلق والثاني ماخوذ باعتبار شئ واحد واعلم ان الملكة هو وجود الشئ في نفسه والعدم هو انتفاء تلك الملكة عن شئ من شانه ان يكون له كالاعمى والبصر وان كانا وجوديين فان عقل احدهما بالقياس الى الاخر فهو تقابل التضايف كالابوة والبنوة والا فهو تقابل التضاد كالسواد والبياض واعلم ان تقابل التضاد يعاكس تقابل العدم والملكة في التحقيق والمشهورية وذلك لان الضدين في المشهور يطلقان على كل وجوديين متقابلين لا يعقل احدهما بالقياس الى الاخر وفي التحقيق على اخص من ذلك وهو ان يعتبر ما ذكر بان يكون بينهما غاية التباعد فالسواد والحمرة ضدان بالمعنى الاول لا الثاني واما تقابل العدم والملكة فيطلق العدم فيه بحسب التحقيق على عدم شئ عن شئ وبحسب الشهرة على معنى اخص من ذلك وهو ان الشئ بان يكون نوعا او جنسا قريبا او بعيدا على اختلاف التفسير فيقال هو عدم شئ عما من شانه ان يكون له بحسب نوعه او جنسه القريب فعدم البصر عن الحائط عدم ملكة بحسب المعنى الاول وسلب بالمعنى الثاني فقد ظهر ان تقابل الضدين بحسب التحقيق اخص منه بحسب الشهرة و تقابل العدم والملكة بالعكس **قال** ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض **اقول** لما بين انقسام التقابل الى الانواع الاربعة حتى صار كالجنس لها ذكر ان مطلق التقابل يندرج تحت احد انواعه اعني التضايف فان التقابل من حيث هو تقابل نوع من التضايف وذلك لان المقابل لا يعقل الا مقيسا الى غيره لكن باعتبار عروض التقابل فان المقابل لا من هذه الحيثية قد لا يكون مضائفا فان ذات السواد وذات البياض لا باعتبار التقابل ليسا من المضائفين فاذا اخذ السواد مقابلا للبياض كان نوعا من المضاف المشهوري فقد ظهر ان الجنس اعني المقابل من حيث هو مقابل يندرج تحت المضائف باعتبار عروض التقابل ولا استبعاد في ان يكون الشئ اخص ومساويا من نوعه باعتبار عارض يعرض له **قال** ومقولية عليها بالتشكيك واشدها فيه السلب **قول** التقابل على اصنافه الاربعة لا بالسوية بل بالتشكيك فان تقابل الضدين اشد في التقابل من تقابل السلب والايجاب وذلك لان ثبوت الضد يستلزم ثبوت الامر وهو الاخص منه دون العكس فهو اشد في العناد للامر من سلبه وقيل ان تقابل السلب والايجاب اشد من تقابل التضاد لان الخير لذاته خير وهو ذاتي وانه ليس بشر وانه عرضي واعتقاد انه شر يرفع العرضي وانه ليس بخير **قال** برفع الذاتي فيكون منافاة السلب اشد **اقول** ويقال للاول تناقض ويتحقق في القضايا بشرائط ثمانية بتقابل السلب والايجاب ان اخذ في المفردات كقولنا زيد لا زيد

هذا فی القضایا الشخصیۃ اما المحصورۃ فیشترط تاسع وھو الاختلاف فیہ فان الکلیتین ضدا لکلیۃ والجزئیتان صادقتان وفی الموجہات عاشر وھو الاختلاف فی الجہۃ ایضا بحیث لا یمکن اجتماعہما صدقا ولا کذبا

فھو تقابل العدم والملکہ وان اخذ فی القضایا سمی تناقضا کقولنا زید کاتب زید لیس بکاتب وھو انما یتحقق فی القضایا بثمانیۃ شرائط الاول وحدۃ الموضوع فیہما فلو قلنا زید کاتب وعمرو لیس بکاتب لم یتناقضا وصدقنا معا الثانی وحدۃ المحمول فلو قلنا زید کاتب زید لیس بنجار لم یتناقضا معا الثالث وحدۃ الزمان فلو قلنا زید موجود الان زید لیس بموجود امس امکن صدقہما الرابع وحدۃ المکان فلو قلنا زید موجود فی الدار زید لیس بموجود فی السوق امکن صدقہما الخامس وحدۃ الاضافۃ فلو قلنا زید اب ای لخالد لیس باب ای لعمرو امکن صدقہما السادس وحدۃ الکل والجزء فلو قلنا الزنجی اسود ای بعض الزنجی لیس باسود ای لیس کل اجزائہ کذلک امکن صدقہما السابع وحدۃ الشرط فلو قلنا الاسود قابض للبصر ای بشرط السواد والاسود لیس بقابض للبصر لا بشرط السواد امکن صدقہما الثامن وحدۃ القوۃ والفعل فلو قلنا الخمر فی الدن مسکر بالقوۃ الخمر فی الدن لیس بمسکر بالفعل لم یتناقضا وصدقنا معا **قال** هذا فی القضایا الشخصیۃ اما المحصورۃ فیشترط تاسع وھو الاختلاف فیہ فان الکلیۃ ضدا لکلیتہ والجزئیان صادقتان **اقول** اعلم ان القضیۃ اما شخصیۃ او مسورۃ او مھملۃ وذلک لان الموضوع ان کان شخصیا کزید سمیت القضیۃ شخصیۃ وان کان کلیا یصدق علی کثیرین فاما ان یتعرض للکلیۃ والجزئیۃ فیہ اولا والاول ھو القضیۃ المسورۃ کقولنا کل انسان حیوان وبعض الحیوان ولا شئ من الانسان بحجر وبعض الانسان لیس بکاتب والثانی ھو المھمل کقولنا الانسان ضاحک وھذہ فی قوۃ الجزئیۃ فالبحث عن الجزئیۃ یغنی عن البحث عنہا اذا عرفت ھذا فنقول ھذہ الشرائط فی القضیۃ الشخصیۃ اما المحصورۃ فلا بد فیہا من شرط تاسع وھو الاختلاف فی الکم فان الکلیتین متضادتان لا یصدقان ویمکن کذبہما کقولنا کل حیوان انسان لا شئ من الحیوان بانسان اما الکلیۃ والجزئیان قد یصدقان کقولنا بعض الحیوان انسان وبعض الحیوان لیس بانسان والجزئیۃ فلا یمکن صدقہما البتۃ ولا کذبہما کقولنا کل انسان حیوان وبعض الانسان لیس بحیوان فہما المتناقضان **قال** وفی الموجہات عاشر وھو الاختلاف فی الجہۃ ایضا بحیث لا یمکن اجتماعہما صدقا ولا کذبا **اقول** لا بد فی القضایا الموجہۃ من الاختلاف فی الجہۃ بحیث لا یمکن صدقہما ولا کذبہما ویعنی بالجہۃ کیفیۃ القضیۃ من الضرورۃ والدوام والامکان والاطلاق فانہما لو لم یختلفا فی الجہۃ امکن صدقہما او کذبہما کالممکنتین فانہما یصدقان مع الشرائط التسعۃ کقولنا بعض الانسان کاتب بالامکان لا شئ من الانسان بالامکان بکاتب کالضروریتین فانہما یکذبان کقولنا بعض الانسان بالضرورۃ کاتب لا شئ من الانسان بالضرورۃ کاتب لیس مطلق الاختلاف فی الجہۃ کافیا فی التناقض

واذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجودية بصدقها لامكانه عند الموضوع فيصدق مقابلاهما وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه اولا بعينه ولا يستلزم شيئا عنهما عند الخلو او الاتصاف بالوسط ولا يعقل للواحد ضدان وهو منتف عن الاجناس وشرط في الانواع باتحاد الجنس وجعل الجنس والفصل واحدة

ما لم يكن اختلافا فلا يمكن اجتماعهما معه فان الممكنة والمطلقة المتخالفين كما وكيفا لا يتناقضان كما بين الممكنتين اما الممكنة والضرورية اذا اختلفتا كما وكيفا فانهما متناقضان وكذا المطلقة الدائمة **قال** واذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجودية بصدقها لامكان عدم الموضوع فيصدق مقابلاهما **اقول** لما ذكر حكما من احكام التناقض شرع في بيان حكم من احكام تقابل العدم والملكة وهو ان العدم اذا اعتبر في القضايا سميت القضية معدولة وهو ما يتأخر فيها حرف السلب عن الربط كقولنا زيد هو ليس بكاتب وهي تقابل الوجودية في الصدق لامتناع صدق الكتابة وعدمها على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحد ويجوز كذبهما معا عند عدم الموضوع واذا كذبا حينئذ صدق مقابل كل واحد منهما فيصدق مقابل الموجبة المعدولة وهي السالبة المعدولة ومقابل الموجبة المحصلة وهي السالبة المحصلة لامكان صدق السلب في الطرفين عن الموضوع المنفي **قال** وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه او لا بعينه ولا يستلزم شيئا منهما عند الخلو او الاتصاف بالوسط **اقول** هذه احكام التضاد وهي اربعة الاول ان احد الضدين بعينه قد يكون لازما للموضوع كسواد القار وقد لا يكون فاما ان يكون احدهما لا بعينه لازما كالصحة والمرض للبدن او لا يكون فاما ان يخلو عنهما معا كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة او متصف بالوسط كالفاتر **قال** ولا يعقل للواحد ضدان **اقول** هذا حكم ثان للتضاد وهو انه لا يعرض بالنسبة الى شيء واحد الا الواحد فلا تضاد الواحد فاذا ضاد اثنين فاما بجهة واحدة او بجهتين فان كان بجهة واحدة فهو المطلوب وهو ان ضد الواحد واحد وذلك القدر المشترك بينهما وان كان بجهتين كان ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا وليس البحث فيه **قال** وهو منتف عن الاجناس **اقول** هذا حكم ثالث للتضاد وهو انه منفي عن الاجناس ولا ينتقض بالخير والشر لانهما ليسا جنسين ولا ضدين من حيث ذاتيهما بل تقابلهما من حيث الكمالية والنقص **قال** ومشروط في الانواع باتحاد الجنس **اقول** هذا حكم رابع للتضاد العارض للانواع وهو اندراج تلك الانواع تحت جنس واحد اخير ولا ينتقض بالشجاعة والتهور لان تقابلهما من حيث الفضيلة والرذيلة العارضتان لا من حيث ذاتيهما **قال** وجعل الجنس والفصل واحد **اقول** الجنس والفصل في الخارج شيء واحد لانه لا يعقل حيوانية مطلقة موجودة بانفرادها انضمت اليها الناطقية وصارتا انسانا بل الحيوانية في الخارج هي الناطقية ووجودهما واحد وهذه قاعدة قد مضى تقريرها والذي يخطر لنا ان الغرض بذكرها ههنا الجواب عن اشكال ورد على اشتراط دخول الضدين

الثالث في العلّة والمعلول وكل شيء يصدر عنه امرًا امّا بالاستقلال او الانضمام فانه علة لذلك الامر والمعلول وهي فاعلية

تحت جنس واحد وتقريره ان كلّ واحد من الضدّين قد اشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به التضاد لانّه واحد فيهما وان وقع التضاد فانّما يقع بالفصول لكن الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد والّا لزم التسلسل فلا تضاد حقيقي في النوعين بل في الفصلين الّذين لا يجب دخولهما تحت جنس واحد وتقرير الجواب انّ الفصل والجنس واحد في الاعيان وانّما يتميّزان في العقل فجعلاهما واحد هو النوع وكان التضاد عارضا في الحقيقة للانواع لا للفصول الاعتبارية لانّ التضاد انّما هو في الوجود لا في الامور المتعلّقة فهذا ما فهمته من هذا الكلام ولعلّ غيري يفهم منه غير ذلك **قال الفصل الثالث** في العلّة والمعلول وكلّ شيء يصدر عنه امر امّا بالاستقلال او الانضمام فانّه علة لذلك الامر والمعلول **اقول** لما فرغ من البحث عن لواحق الماهية شرع في البحث عن العلّة والمعلول لانّهما من لواحق الماهية وعوارضها وهما من الامور العامّة ايضا ونفس اعتبار العلية والمعلولية من المعقولات الثانية ومن انواع المضاف وفي هذا الفصل مسائل الاولى في تعريف العلّة والمعلول وهما وان كانا من المتصوّرات القطعية لكن قد تعرض اشتباه ما فنذكر على سبيل التنبيه والتميز ما يزيل ذلك الاشتباه فاذا فرضنا صدور شيء عن غيره كان الصادر معلولا والمصدر عنه علّة سواء كان الصدور على سبيل الاستقلال كما في العلّة التامة او على سبيل الانضمام كجزء العلّة فانّ جزء العلّة شيء يصدر عنه امر اخر لكن لا على سبيل الاستقلال فهو داخل في الحدّ **المسئلة الثانية** في اقسام العلّة **قال** وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية **اقول** العلّة هي ما يحتاج الشيء اليه وهي امّا ان تكون جزء من المعلول وخارجة عنه الاوّل امّا ان تكون جزء يحصل به الشيء بالفعل او بالقوّة والاوّل الصورة والثاني المادة وان كانت خارجة فامّا ان يكون مؤثرة او يقف التاثير عليها فالاوّل فاعل والثاني غاية **المسئلة الثالثة** في احكام الفاعلية **قال** فالفاعل مبدأ التاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول **اقول** الفاعل هو المؤثر والغاية ما لاجله الاثر والمادة والصورة جزاه واذا وجد المؤثر بجميع جهات التاثير وجب وجود المعلول لانّه لو لم يجب لجاز وجود الاثر عند وجود الجهات باجمعها وعدمه فتخصيص وقت الوجود امّا ان يكون لامر زايد او لا يكون فان كان الاوّل لم يكن المؤثر المفروض ولا تامّا هذا خلف وان كان الثاني لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر الّا لمرجح وهو محال **قال** ولا يجب مقارنة العدم **اقول** ذهب قوم الى انّ التاثير انّما يكون لما سبق بالعدم وهو على الاطلاق غير سديد بل المؤثر ان كان مختارًا وجب فيه ذلك لانّ المختار انّما يفعل بواسطة القصد وهو انّما يتوجّه الى شيء معدوم وان كان موجبا لم يجب فيه ذلك **قال** ولا يجوز بقاء المعلول وان جاز في المعدّ **اقول** ذهب قوم غير محقّقين الى ان يحتاج

وماديه وصوريه وغائية فالفاعل مبدأ التاثير وعند وجوده بجميع جهات

فصل ثالث في العلة والمعلول

التاثير يجب وجود المعلول ولا يجب مقارنة العدم ولا يجوز بقاء المعلول وان جاز في المعد

لا عكس والنسبتان من ثواني المعقولات و بينهما مقابلة التضايف

الاثر الى المؤثر انما هو ان حدوثه فاذا اوجد الفاعل استغنى الفعل عنه فجاز بقاؤه بعده وتمثلوا في ذلك بالبناء الباقي بعد البناء وغيره من الاثر وهو خطاء لان علة الحاجة وهي الامكان ثابتة بعد الايجاد فثبت الحاجة والبناء ليس علة مؤثرة في وجود البناء الباقي وانما حركته علة لحركة الاجسام ووضعها على نسبة معينة ثم بقاء الشكل معلول لامر آخر وهذا في العلل الفاعلية اما العلل المعدة فانها تعدم وان كانت معلولاتها موجودة كالحركة المعدة للوصول والحرارة **قال** ومع وحدته يتحد المعلول **اقول** المؤثر ان كان مختارا جاز ان يتكثر اثره مع وحدته وان كان موجبا ذهب الاكثر الى استحالة تكثر معلوله باعتبار واحد واقوى حججهم ان نسبة المؤثر الى احدى الاثرين مغايرة النسبة الى الآخر وان كانت النسبتان جزئيته كان مركبا والا تسلسل وهي عندي ضعيفة لان نسبة التاثير والصدور يستحيل ان يكون وجودية والا لزم التسلسل وان كانت من الامور الاعتبارية استحالة هذه القسمة عليها **قال** ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات **اقول** لما بين ان العلة الواحدة لا يصدر عنها الا معلول واحد لزم ان يكون الموجودات باسرها في سلسلة واحدة بحيث يكون اي موجود فرضته علة لاي موجود فرضته او معلولا له اما في مرتبة او بعيدة فلا يوجد شيئان يستغني احدهما عن الآخر والوجود يكذب بهذا فاوجبوا وقوع كثرة في المعلول الاول غير حقيقته بل اضافية يمكن ان يتكثر بها التاثير قالوا لان المعلول الاول بالنظر الى ذاته ممكن وبالنظر الى علته واجب وله ماهية ووجود مستفاد من فاعله وهو يعقل ذاته لتجرده ويعقل مبداه وهذه جهات كثيرة اضافية يقع بها التكثير ولا يسلم وحدته ويصدر عنه باعتبار كل جهة شيئا وهذا الكلام عندنا في غاية السقوط لان هذه الجهات لا تصلح للتاثير لانها امور اعتبارية ومساوية للتاثير لانها امور اعتبارية ومساوية لغيرها ولا يكون مشروطا فيه **قال** وهذا الحكم تنعكس على نفسه **اقول** يريد بذلك ان مع وحدة المعلول يتحد العلة وهو عكس الحكم الاول فلا يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان بالتاثير لانه بكل واحد منهما واجب مستغن عن الآخر فيكون حال حاجته اليهما مستغنيا عنهما هذا خلف **قال** وفي الوحدة النوعية لا عكس **اقول** اذا كانت العلة واحدة بالنوع كان المعلول كذلك ولا يجب من كون المعلول واحدا بالنوع كون العلة كذلك فان الاشياء المختلفة تشترك في لازم واحد كاشتراك الحركة والشمس والنار في السخونة لان المعلول يحتاج الى مطلق العلة وتعين العلة انما من جانب العلة لا المعلول **قال** والنسبتان من ثواني المعقولات و بينهما مقابلة التضايف **اقول** يعني ان نسبتي العلية والمعلولية من المعقولات الثانية لاستحالة وجود شيء في الاعيان هو محض علة او معلولية وان كان معروضهما موجودا و بينهما مقابلة التضايف فان العلة علة للمعلول

وقد يجتمعان فی الشیٔ الواحد بالنسبۃ الی امرین ولا یتعاکسان فیہما ولا یتراقی معروضاہما فی سلسلۃ واحدۃ الی غیر

والمعلول معلول للعلۃ وقد نبہ بقولہ وبینہما مقابلۃ التضائف علی امتناع کون الشیٔ الواحد بالنسبۃ الی شیٔ واحد علۃ ومعلولا وھو الدور المحال لان کونہ علۃ یقتضی الاستغناء والتقدم وکونہ معلولا یقتضی الحاجۃ والتاخر فیکون الشیٔ الواحد مستغنیا عن الشیٔ الواحد مقدما علیہ متاخرا عنہ ھذا خلف

قال وقد یجتمعان فی الشیٔ الواحد بالنسبۃ الی امرین ولا یتعاکسان فیہما **اقول** قد یجتمع نسبۃ العلیۃ والمعلولیۃ فی الشیٔ الواحد بالنسبۃ الی الامرین فیکون علۃ لاحد الشیٔین ومعلولا للاخر کالعلۃ المتوسطۃ فانہا معلولۃ للعلۃ الاولی وعلۃ للمعلول الاخیر لکن بشرط ان لا یکون ذلک الامران متعاکسان فی النسبتین بان یکون علۃ الاولی معلولۃ للمعلول الاخیر والمعلول الاخیر علۃ لہا والا عاد الدور المحال

المسئلۃ الرابعۃ فی ابطال التسلسل

قال ولا یتراقی معروضاہما فی سلسلۃ واحدۃ الی غیر النہایۃ لان کل واحد منہا ممتنع الحصول بدون علۃ واجبۃ لکن الواجب بالغیر ممتنع ایضا فیجب وجود علۃ لذاتہا ھی طرف **اقول** لما ابطل الدور شرع فی ابطال التسلسل وھو وجود علل ومعلولات فی سلسلۃ واحدۃ غیر متناھیۃ ونبہ علی الدعوی بقولہ ولا یتراقی معروضاہما معروض العلیۃ والمعلولیۃ فی سلسلۃ واحدۃ الی غیر النہایۃ واحتج علیہ بوجوہ الاول ان کل واحد من تلک الجملۃ ممکن وکل ممکن ممتنع حصولہ بدون علتہ الواجبۃ وکل واحد من تلک الاحاد ممتنع حصولہ بدون العلۃ الواجبۃ ثم تلک العلۃ الواجبۃ ان کانت واجبۃ لذاتہا فھو المطلوب لانقطاع السلسلۃ وان کانت واجبۃ لغیرہا کانت ممکنۃ لذاتہا فکانت مشارکۃ لباقی الممکنات فی امتناع الوجود بدون العلۃ الواجبۃ فیجب وجود علۃ واجبۃ لذاتہا ھی طرفا السلسلۃ فیکون السلسلۃ منقطعۃ وفی ھذا الوجہ عندی نظر

قال وللتطبیق بین جملۃ قد فصل منہا احاد متناھیۃ واخری لم یفصل منہا **اقول** ھذا ھو الوجہ الثانی من الوجوہ الدالۃ علی امتناع التسلسل وھو المسمی ببرھان التطبیق وھو دلیل مشھور وتقریرہ انا اخذنا جملۃ العلل والمعلولات الی ما لا یتناھی ووضعنا جملۃ ثم قطعنا منہا جملۃ متناھیۃ ثم اطبقنا احدی الجملتین بالاخری بحیث یکون مبدأ کل واحد من الجملتین واحدا فان استمرتا الی ما لا یتناھی کانت الجملۃ الزایدۃ مثل الناقصۃ ھذا خلف وان انقطعت الناقصۃ تناھت ویلزم تناھی الزاید لان ما زاد علی المتناھی بمقدار متناہ فھو متناہ

قال ولان التطبیق باعتبار النسبتین بحیث یتعدد کل واحد منہما باعتبارہما یوجب تناھیہما لوجوب ازدیاد احدی النسبتین علی الاخری من حیث السبق **اقول** ھذا وجہ ثالث وھو راجع الی الثانی وھو برھان التطبیق لکن علی وجہ اخر استخرجہ المصنف مغایرۃ للنحو الذی ذکرہ القدماء وتقریرہ انا اذا اخذنا العلل والمعلولات سلسلۃ واحدۃ غیر متناھیۃ فان کل واحد من تلک السلسلۃ

النہایۃ لان کل واحد منہما ممتنع الحصول بدون علۃ واجبۃ لکن الواجب بالغیر ممتنع ایضا

فی ابطال التسلسل

فیجب وجود علۃ لذاتہا ھی طرف

وللتطبیق بین جملۃ قد فصل منہا احاد متناھیۃ واخری لم یفصل منہا ولان التطبیق باعتبار النسبتین بحیث یتعدد کل واحد منہما باعتبارہما یوجب تناھیہما لوجوب ازدیاد احدی النسبتین علی الاخری من حیث السبق

ولانّ المؤثر في المجموع انكان بعض اجزائه كان الشيئ مؤثراً في نفسه وعلله ولانّ المجموع له علّة تامّة وكلّ جزء ليس علّة تامّة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة بشئ هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة ويتكافى النسبتان في طرفي النقيض

علّة باعتبار ومعلول باعتبار فيصدق عليه النسبتان باعتبارين ويحصل له التعدد باعتبار النسبتين فان الواحد من تلك السلسلة من حيث انه علّة مغاير له من حيث انه معلول فاذا طبقنا كل ما صدق عليه نسبة المعلولية على كل ما صدق عليه نسبة العلية واعتبرت هذه السلسلة من حيث كل واحد منها علّة تارة ومن حيث كل واحد منها معلول اخرى كانت العلل والمعلولات متباينات بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في مطابقتهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون العلل اكثر من المعلولات من حيث ان العلل سابقة على المعلولات في طرف المبدأ فاذن المعلولات قد انقطعت قبل انقطاع العلل الزائدة عليها انما زادت بمقدار متناه فيكون الجملتان متناهيين **قال** ولانّ المؤثر في المجموع انكان بعض اجزائه كان الشيئ مؤثراً في نفسه وعلله ولانّ المجموع له علّة تامّة وكلّ جزء ليس علّة تامّة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة بشئ هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة **اقول** هذا وجه رابع على ابطال التسلسل وتقريره انّا اذا فرضنا جملة مركبة من علل ومعلولات الى ما لا يتناهى فتلك الجملة من حيث هي جملة ممكنة لتركبها من الآحاد الممكنة وكل ممكن له مؤثر فتلك الجملة مؤثر فاما ان يكون المؤثر هو نفس تلك الجملة وهو محال لاستحالة كون الشئ مؤثراً في نفسه واما ان يكون خارجاً عنها والخارج عن جملة الممكنات واجب فيقطع التسلسل واما ان يكون جزءاً من تلك الجملة وهذا محال والا لزم كون الشئ مؤثراً في نفسه وفي علله التي لا يتناهى وذلك من اعظم المحالات وايضاً فانّ المجموع لا بدّ له من علّة تامة وكل جزء ليس علّة تامة اذ الجملة لا يجب به وكل جزء لا يصلح ان يكون علّة تامة للمجموع وكيف تجب الجملة بجزء من اجزائها وذلك الجزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة **المسئلة الخامسة** في مطابقة المعلول للعلّة في الوجود والعدم **قال** ويتكافى النسبتان في طرفي النقيض **اقول** الذي يفهم من هذا الكلام انّ نسبة العلية مكافية النسبة المعلولية في طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى معروضهما على معنى انّ نسبة العلية اذا صدقت على معروض ثبوتي كانت نسبة المعلولية صادقة على معروض ثبوتي وبالعكس واذا صدقت نسبة العلية على معروض عدمي صدقت نسبة المعلولية على معروض عدمي وبالعكس وذلك يتم بتقرير مقدمة هي انّ عدم المعلول انما يستند الى عدم العلّة لا غير وبيانه انّ عدم المعلول لا يستند الى ذاته والا لكان ممتنعاً لذاته هذا خلف بل لا بدّ له من علّة اما وجودية او عدمية والاول باطل لانّ وجود تلك العلة الوجودية ان لم تخل شئ من اجزاء العلّة المقتضية لوجود المعلول ولا من شرايطها لزم وجود المعلول نظراً الى تحقق علته التامة وان اختل شئ من ذلك لزم عدم المعلول فيكون عدم المعلول مستنداً الى ذلك العدم لا غير واذا تقررت هذه المقدمة فنقول العلّة الوجودية يجب ان يكون معلولها وجودياً لانه لو كان عدمياً لكان مستنداً

والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا ولا يجب صدق احد النسبتين على المصاحب

الى عدم علته على ما قلنا لا الى وجود هذه العلة والمعلول الوجودي يستند الى علة الوجودية لا العدمية
لان تاثير المعدوم في الموجود غير معقول **المسئلة السادسة** في ان القابل بل لا يكون فاعلا
قال والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما **اقول** ذهب الاوايل
الى ان الشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لشئ واحد وعبر عنه المصنف بقوله القبول والفعل متنافيان
يعني لا يجتمعان بل يتنافيان لكن مع اتحاد النسبة يعني ان يكون المفعول الذي يقع نسبة الفعل اليه
هو بعينه المقبول الذي يقع نسبة القبول اليه ينافي لازميهما وهو الامكان والوجوب وذلك لان
نسبة القابل الى المقبول نسبة امكان ونسبة الفاعل الى المفعول نسبة الوجوب فلو كان الشئ
الواحد مقبولا لشئ ومعلولا له ايضا لزم ان يكون نسبة ذلك الشئ الى فاعله بالوجوب والامكان
هذا خلف **المسئلة السابعة** في نسبة العلة الى المعلول **قال** ويجب المخالفة بين
العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا **اقول** العلة ان كان
معلولها محتاجا بماهيته اليها وجب كونها مخالفة لها لاستحالة تاثير الشئ في نفسه وان كانت علة
لتشخصها كتعليل احد النارين بالاخرى فان المعلول لا يجب ان يكون مخالفا للعلة في الماهية ولا
يكون اقوى منها ولا مساويها عند فوات شرط او حضور مانع وتساويها لا مع ذلك والاحساس
بسخونة الاجسام الذاتية اشد من سخونة النار لعلها الانفصال بسرعة للزوجية وبطوء حركة اليد فيه لفظ **المسئلة**
الثامنة في ان مصاحب العلة ليس بعلة وكذا مصاحب المعلول ليس معلولا **قال** ولا يجب صدق احد النسبتين على
المصاحب **اقول** يعني بان نسبة العلية لا يجب صدقها على ما يصاحب العلة ويلازمها فان مع العلة شرايط كثيرة ولوازم
لا يدخل في العلية كحمرة النار فانها لا تاثير بها في الاحراق وكذا ما يصاحب المعلول ويلازمه
لا يجب صدق نسبة المعلولية عليه قال الشيخ ابو علي بن سينا ان الفلك الحاوي يصاحب علة المحوي
ولا يجب ان يكون متقدما بالعلية على المحوي لاجل مصاحبته لعلة المحوي فقد جعل ما مع القبل ليس قبلا
ثم قال وجود الخلاء وعدم المحوي متقاربان فلو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدما عليه فيكون متقدما على ما
يصاحبه اعني وجود الخلاء فيكون وجود الخلاء متاخرا عنه من حيث انه مصاحب للمتاخر وهذا يدل على ان
ما مع البعد يجب ان يكون بعدا فتوهم بعضهم ان الشيخ اوجب ان يكون ما مع البعد بعدا من حيث
المعية والبعدية ولم يوجب ان يكون ما مع القبل قبلا وهذا فاسد لانه لا فرق بين ما مع القبل
وما مع البعد من حيث البعدية والمعية والقبلية والشيخ حكم في هذه الصورة الخاصة وكل ما يساويها
بان ما مع البعد يجب ان يكون بعدا لتحقق الملازمة الطبيعية بين عدم الخلاء ووجود المحوي بخلاف القبل

وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص اخر منها والا لم يتناه الاشخاص ولاستغنائه عنه بغيره و لعدم تقدمه

والفلك المتباينين بالذات والاعتبار المسئلة التاسعة في ان العناصر ليست علل ذاتية بعضها لبعض قال وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص اخر منها والا لم يتناه الاشخاص ولاستغنائه عنه بغيره اقول الشخص من هذا العناصر كهذه النار مثلا ليس علة ذاتية لشخص اخر منها اى يكون علة لوجوده والا لوجدت اشخاص لا يتناهى دفعة واحدة لان العلل الذاتية يصاحب لمعلولات وايضا فان الشخص من العناصر يستغنى عن الشخص الاخر بغيره اذ ليس شخص ما من اشخاص النار مثلا اولى بان يكون علة لشخص اخر من بقية اشخاص النوع بل الشخص الذى هو معلول سبيله سبيل سائر الاشخاص فى ان الشخص الذى هو العلة ليس هو اولى بالعلية من الشخص الذى هو معلوله وما يستغنى عنه بغيره لا يكون علة بالذات فهو اذن علة بالعرض بمعنى انه معد قال و لعدم تقدمه اقول هذا وجه ثالث الى امتناع تعليل احد الشخصين بالاخر وتقريره ان العلة متقدمة على المعلول بالذات والشخصان اذا كانا من نوع واحد استحال تقدم احدهما على الاخر تقدما ذاتيا لان التقدم الذاتى ما يبقى للعلة مع وجود المعلول لانه مقوم لها والتقدم بالزمان يبطل مع وجود المعلول لانهما اذا اجتمعا فى زمان واحد فقد عدم تقدم ما فرض عليه قال ولتكافوهما اقول هذا دليل رابع وتقريره ان الماء والنار مثلا متكافيان فى انه ليس للنار اولى بان يكون علة للماء من العكس والمتكافيان لا يصلح ان يكون احدهما علة للاخر قال و لبقاء احدهما مع عدم مصاحبه اقول هذا دليل خامس وتقريره انا نفرض علة من شخصيات النار فقد يعدم وما نفرض معلولا يكون باقيا بعده ويستحيل بقاء العلة منفكة عن المعلول المسئلة العاشرة فى كيفية صدور الافعال منا قال والفعل منا يفتقر الى تصور جزئى ليتخصص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل اقول القوة البشرية انما يفعل اثرها مع شعور وادراك على الوجه النافع علما او ظنا فافتقر الفعل الصادر عنها الى مبادى ادراكية تصور لذلك الفعل الجزئى فان التصور الكلى لا يكون سببا لفعل جزئى لان نسبة كل كلى الى جزئياته واحدة فاما ان يقع كلها وهو محال او لا يقع شئ منها وهو المطلوب فلا بد من تصور جزئى يتخصص به الفعل فيصير جزئيا فاذا حصل التصور بالنفع الحاصل من الاثر اشتاقت النفس الى تحصيله فحصلت الارادة الجازمة بعد التردد فحركت العضلات الى الفعل فوجد قال والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادة جزئية يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك المعدة لحصول تخيلات

وارادات

ولتكافوهما ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه الفعل منا يفتقر الى تصور جزئى ليتخصص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادة جزئية يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك المعدة لحصول تخيلات

ادة اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى اخرها ويشترط في صدق التاثير على مقارن الوضع والتناهي بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق

التناهي وعدمه الخاص على المؤثر

وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى اخرها **اقول** لفاعل منا لحركة ما من الحركات انما يفعلها بواسطة القصد الارادة المتعلقة بتلك المسافة فتلك الحركة يتبع ارادة بحسبها يعني الحركة الى مكان مفروض يتبع ارادة متعلقة بالحركة الى ذلك المخصوص وكل حركة فعلى مسافة منقسمة يكون الحركة في كل مسافة من تلك المسافات جزء من الحركة الاولى وكل جزء من تلك الاجزاء يتبع تخيلا خاصا وارادة جزئية متعلقة به فاذا تعلقت الارادة بايجاد الجزء الاول من الحركة ثم وجد الجزء الاول كان وصول الجسم الى ذلك الجزء مع الارادة الكلية المتعلقة بكمال الحركة علة لتجدد ارادة اخرى تتعلق بجزء اخر فاذا وجدت تلك الارادة تعلقت بذلك الجزء فيتحرك الجسم وعلى هذا يتصل التخيلات والارادات في النفس والحركة في الخارج فيكون كل حركة جزئية علة لارادة خاصة وكل ارادة خاصة علة لحركة جزئية من غير دور **المسئلة الحادية عشر** في ان القوى الجسمانية انما تؤثر بمشاركة الوضع **قال** ويشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع **اقول** يشترط في صدق التاثير اعني صدق كون الشيء علة على المقارن اعني الصور والاعراض الوضع اعني الاشارة الحسية وهو كونه بحيث يشار اليه انه ههنا او هناك وذلك لان القوى الجسمانية اعني الصور والاعراض المؤثرة انما تؤثر بواسطة الوضع على معنى انها تؤثر في محلها اولا ثم فيما يجاوز محلها بواسطة تاثيرها في محلها ثم فيما يجاوز ذلك المجاوز بواسطة المجاوز وذلك انما تؤثر في البعيد بواسطة تاثيرها في القريب فان النار لا تسخن كل شيء بل ما دها اولا ثم ما يجاوزها وهذا الحكم بين لا يحتاج الى برهان **المسئلة الثانية عشر** في تناهي القوى الجسمانية **قال** والتناهي بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر **اقول** قوله والتناهي عطف على الوضع اي يشترط في صدق التاثير على المقارن اعني الصور والاعراض التناهي لانه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على ما لا يتناهى قبل الخوض في الدليل نمهد قاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه الخاص للقوى اعلم ان التناهي وعدمه الخاص به اعني عدم الملكة وهو عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا انما تعرضان بالذات للكم اما المتصل كتناهي المقدار ولا تناهيه او المنفصل كتناهي العدد ولا تناهيه ويعرضان لغيره بواسطة كالجسم ذي المقدار والعلل ذوات العدد فان عروض التناهي وعدمه لها ظاهر واما ما يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية فعروض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل وعدد تلك الاعمال والذي بحسب مقدار ذلك العمل يكون اما مع وحدته واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه من غير نظر الى وحدته او كثرته

لانّ القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبداء يتفاوت مقابله

فاصناف القوى ثلثة الاوّل قوى يعرض صدور عمل واحد منها فى ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم
مسافة محدودة فى ازمنة مختلفة وههنا الشدّة بحسب قلّة الزّمان فيكون مالا يتناهى فى الشدّة
واقعا الّا فى زمان والّا لكان الواقع فى نصفه اشدّ ممّا لا يتناهى فى الشدّة وهذه قوّة بحسب
الشدّة والثانى قوى يعرض صدور عمل ما منها على الاتّصال فى ازمنة مختلفة كرماة تختلف
ازمنة حركات سهامهم فى الهواء وههنا تكون الّتى زمانها اكثر اقوى من الّتى زمانها اقلّ فيقع
عمل غير المتناهية فى زمان غير متناه وهذه قوّة بحسب المدّة والثالث قوىً يعرض صدور اعمال
متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون الّتى يصدر عنها عدد اكثر
اقوى من الّتى يصدر عنها اقلّ وههنا يقع لغير المتناهية عمل غير متناهى العدد وهذه قوّة بحسب
العدد. فقد ظهر من هذا انّ التناهى وعدمه الخاص به انّما صدقا على المؤثّر باحد الاعتبارات الثلثة
قال لانّ القسرى يختلف باختلاف القابل ومع اتّحاد المبداء يتفاوت مقابله **اقول**
لمّا مهّد قاعدة فى كيفية عروض التّناهى وعدمه فى القوى شرع فى الدّليل على مطلوبه الاوّل اعنى
وجوب تناهى تأثير القوى الجسمانية وتقريره انّ القوى الجسمانية امّا ان يكون قسرية او طبيعية
وكلاهما يستحيل صدور ما لا يتناهى عنهما امّا الاوّل فلانّ صدور ما لا يتناهى بحسب الشدّة
من الحركات عن القوّتين محال لما مرّ وامّا بحسب المدّة او العدّة فلانّا لو فرضنا جسما متناهيا يحرّك
جسما اخر متناهيا من مبداء مفروض حركات لا يتناهى بحسب المدّة او العدّة ثمّ حركت تلك القوّة جسما
اصغر من ذلك الجسم من ذلك المبداء كان تحريكه للاصغر اكثر من تحريكه للاكبر لقلّة المعاوقة هنا
لكن المبداء واحد فانّ التّفاوت فى الطّرف الاخر فيجب تناهى النّاقص مع فرض عدم تناهيه هذا
خلف وههنا سؤال صعب وهو انّ التّفاوت فى التّحريكين جاز ان يكون بحسب الشدّة واجاب المص
قدّس الله سرّه عن هذا السؤال فى شرحه للاشارات بانّ المراد بالقوّة ههنا هى الّتى لا نهاية
لها بحسب المدّة او العدّة لا الشدّة وفيه نظر لانّ احد القوّة بحسب الاعتبارين لا ينافى وقوع
التفاوت بالاعتبار الثالث واورد بعض تلامذته الى علىّ عليه انّه لا وجود للحركات دفعة فلا
يجوز الحكم عليها بالزّيادة فضلا عن كون الزّيادة مقتضية لتناهيها كما قاله الشيخ اعتراضا على
المتكلّمين حيث حكموا بتناهى الحوادث لازدياد ها كلّ يوم واجاب الشيخ عنه بالفرق بانّ الحوادث
ليس لها كلّ موجود حتّى يحكم عليها بالتّناهى وعدمه والزّيادة والنّقصان بخلاف القوّة ههنا فانّها
موجودة فحكم عليها بكونها قويّة على تحريك الكلّ والبعض ولا شكّ فى ان كون القوّة قويّة على

والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي

المحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعداد يكتسبها باعتبار الحال

تحريك الكل اعظم من كونها قوية على تحريك الجزء فامكن الحكم بالتناهي ههنا لوجود المحكوم عليه وتحقق اختلاف الحوادث وللسائل ان يعود فيقول التفاوت في القوة انما هو باعتبار التفاوت في المقوى عليه اعني الحركات فاذا لم يكن الحكم على الحركات بالزيادة والنقصان لم يكن الحكم على القوة بالتفاوت **قال** والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي **اقول** هذا بيان استحالة القسم الثاني وهو ان يكون القوة المؤثرة فيما لا يتناهى طبيعية وتقريره انه يجب ان يكون قبول الجسم العظيم التحريك عنها مثل قبول الصغير والا لكان التفاوت بسبب المانع وهو اما الجسمية او لوازمها او امر طبيعي والكل محال او غريبا وقد فرضناه عدمه فلو حصل اختلاف لكان بسبب الفاعل فان القوة في العظيم اكثر من القوة في الصغير لانقسام القوى الطبيعية بانقسام محالها فاذا حركت قوة الكل وقوة البعض جسميهما من مبدأ واحد مفروض فان حركتا الصغرى حركات غير متناهية كانت حركات الكبرى اكثر لانها اعظم فيكون اقوى والا لكان حال الشيء مع غيره كحاله لا مع غيره هذا خلف فيقع التفاوت في الجانب الذي حكم فيه بعدم التناهي هذا خلف وان تناهت حركات الاصغر تناهت حركات الاكبر لان نسبة الاثر الى الاثر كنسبة المؤثر قوة الى قوة المؤثر وهذه نسبة متناه الى متناه فكذا الاولى

المسئلة الثالث عشر في علة المادية **قال** المحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب **اقول** المحل اما ان يتقوم بالحال او يقوم الحال والا لزم استغناء احدهما عن الاخر فلا اتحاد فالمحل المتقوم بالحال هو الهيولى والمتقوم للحال هو الموضوع والهيولى باعتبار الحال يسمى قابلا وباعتبار المركب يسمى مادة **قال** وقبوله ذاتي **اقول** كون المادة قابلة امر ذاتي لا غريب يعرض بواسطة الغير لانه لولا ذلك لكان عروض ذلك القبول في وقت حصوله يستدعي قبولا اخر ويلزم التسلسل فهو محال فهو اذن ذاتي يعرض للمادة لذاتها **قال** وقد يحصل القرب والبعد باستعداد يكتسبها باعتبار الحال **اقول** لما ذكر ان قبول المادة لما يحصل فيها ذاتي استشعر ان يعترض عليه بما يظن انه مناقض له وهو ان يقال ان المادة قد يقبل شيئا ولا يقبل اخر ثم يعرض لها القبول الاخر ويزول عنها القبول الاول وهذا يعطي ان القبول من الامور العارضة الحاصلة بسبب الغير لا من الامور الذاتية اللازمة لها لذاتها وتحقيق الجواب ان يقول ان القبول ثابت في كلا الحالين لكن القبول منه قريب ومنه بعيد فان قبول النطفة الصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين قريب فاذا حصل القريب بالنظر الى عرض من الاعراض ينسب القبول اليه وعدمه عن غيره وفي الحقيقة انما يحصل قربا القبول بعد بعده وسبب القرب والبعد هو الاعراض والصور الحالة في المادة فان الحرارة اذا حلت المادة واشتدت اعدتها

وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله وهو واحد والغاية علة بماهيتها لعلية العلة لفاعلية معلولة في وجودها

للمعلول وهي ثابتة ماهية لكل قاصد اما القوة الحيوانية المتحركة فغايتها الوصول الى المنتهي وهو قد يكون غاية الشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل فالحركة باطلة والاهو اما خير او عادة اوقصد ضروري او عبث وجزاف واثبتوا للطبيعيات غايات

لقرب قبول الصورة النارية وخلع غيرها **المسئلة الرابعة عشر في العلة الصورية** **قال** وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله **اقول** هذا الحال يعني به الحال في المادة وهو صورة للمركب لا للمادة لانه بالنظر الى المادة جزء فاعل لان الفاعل في المادة هو المبدأ الفياض بواسطة الصورة المطلقة **قال** وهو واحد **اقول** ذكر الاوايل ان الصورة المقومة للمادة لا يكون فوق واحدة لان الواحدة ان استقلت بالتقويم استغنت المادة عن الاخرى وان لم يستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد فالصورة واحدة **المسئلة الخامسة عشر في العلة الغائية** **قال** والغاية علة بماهيتها لعلية العلة لفاعلية معلولة في وجودها للمعلول **اقول** الغائية لها اعتبار ان يحصل لها باعتبارهما التقدم والتاخر بالنسبة الى المعلول وذلك لان الفاعل اذا تصور الغاية فعل الفعل ثم حصلت الغاية بحصول الفعل فماهية الغاية علة لعلية الفاعل اذ لولا تلك الماهية وحصولها في علم الفاعل لما اثره ولا فعل الفعل فان الفاعل للبيت يتصور الاستكنان اولا فيحتاج الى ايجاد البيت ثم توجد الاستكنان لحصول البيت فماهية الاستكنان علة لعلية الفاعل ووجوده معلول للبيت والامتناع في ان يكون الشئ الواحد متقدما ومتاخرا باعتبارين **قال** وهي ثابتة ماهية لكل قاصد **اقول** كل فاعل بالقصد والارادة فانه انما يفعل لغرض وغاية ما والا لكان عابثا على ان العبث لا يخلوا من غاية اما الحركات الاسطقسية فقد اثبت الاوايل لها غايات لان الحبة من البر اذا ربع الارض لطينية وصادفها الماء وحر الشمس فانها تنبت سنبلة وهذه التادية على سبيل الدوام او الكثرة فيكون ذلك غاية طبعية ومنع ذلك جماعة لعدم الشعور في الطبيعة فلا يعقل لها غاية واجابوا بان الشعور يفيد تعين الغاية لا تحصلها **قال** اما القوة الحيوانية المتحركة فغايتها الوصول الى المنتهي وهو قد يكون غاية الشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل فالحركة باطلة والا فهو اما خير او عادة او قصد ضروري او عبث وجزاف **اقول** القوة الحيوانية لها مبادء على ما تقدم احدها القوة المحركة المثبتة في العضلات وثانيها القوة الشوقية وثالثها التخيل او الفكر وغاية القوة المحركة انما هي الوصول الى المنتهي وقد يكون هي بعينها غاية الشوقية كمن طالب مفارقة مكانه والحصول في اخر لازالة ضجره وقد يكون غيرها كمن يطلب غريما في موضع معين وفي هذا القسم ان لم يحصل غاية القوة الشوقية سميت الحركة باطلة بالنسبة اليها وان حصلت الغايتان وكان المبدء التخيل لا غير فهو الجزاف والعبث وان كان مع طبيعة كالنفس فهو القصد الضروري وان كان مع خلق وملكة نفسانية فهو العادة وان كان المبدأ الفكر فهو الخير المعلوم او المظنون **قال** واثبتوا للطبيعيات غايات

وكذا الاتفاقيات والعلة مط قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة وايضا بالقوة او بالفعل وكلية او جزئية وذاتية اوعرضية

وكذا الاتفاقيات **اقول** اثبات الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيه واما العلل الاتفاقية فقد نفاها قوم لان السبب ان استجمع جهات المؤثرة لزم حصول مسبب قطعا والا كان ممتنعا فلا مدخل للاتفاق والجواب ان المؤثر قد يتوقف تاثيره على امور خارجة عن ذاته غير دائمة معه فيقال لمثل ذلك السبب من دون الشرايط انه اتفاقي اذا كان اتفاكه مساويا او راجحا ولو اخذناه مع تلك الشرايط كان سببا ذاتيا **المسئلة السادسة عشر في اقسام العلة قال** والعلة مط قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة **اقول** يعني بالاطلاق ما يشتمل العلل الاربع اعني المادية والصورية والفاعلية والغائية فان كل واحد من هذه الاربع ينقسم الى هذه الاقسام فالعلة الفاعلية عند المحققين قد يكون بسيطة كتحريك الواحد منا جسما ما وقد يكون مركبة كتحريك جماعة جسما اكبر ومنع بعض الناس من التركيب في العلل والا لزم نقضها لان كل مركب فان عدم كل جزء من اجزائه علة مستقلة في عدمه فلو عدم جزء من العلة المركبة لزم عدم العلة فاذا عدم جزء ثان لم يكن له تاثير البتة لتحقق العدم بالجزء الاول ولان الموصوف بالعلية اما كل واحد من اجزائه فيلزم تعدد العلل وانتفاء التركب هو المطلوب او بعضها وهو المطلوب ايضا مع انتفاء الاولية والمجموع وهو باطل لان كل جزء حينئذ لم يكن علة فعند الاجتماع ان لم يحصل امر لم يكن المجموع علة وان حصل عاد الكلام في علية حصوله وهذان ضعيفان لانتقاضهما بانتفاء المركبات سواء كانت عللا اولا وهو باطل بالضرورة والمادة المركبة كالزاج والعفص في الجزء والصورة المركبة كالانسانية المركبة من اشكال مختلفة والغاية المركبة كالحركة لشراء المتاع ولقاء الحبيب **قال** وايضا بالقوة او بالفعل **اقول** هذه المبادي الاربع قد يكون بالقوة فان الخمر فاعل للاسكار في الدن بالقوة والمادة قد يكون بالفعل كالجنين للانسانية وقد يكون بالقوة كالنطفة والصورة بالقوة الحالية في مادتها والغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها لذلك وبالفعل هي التي حصل فيها ذلك **قال** وكلية او جزئية **اقول** هذه العلل قد يكون كلية كالبناء مطلقا وقد يكون جزئية كهذا البناء وكذلك البواقي **قال** وذاتية او عرضية **اقول** العلة قد تكون ذاتية وهي التي يستند المعلول اليها بالحقيقة كالنارية في الاحراق وقد يكون عرضية وهي ان تقتضي العلة شيئا ويتبع ذلك الشيء شيئا اخر كقولنا السقمونيا مبرد فانه بالعرض كذلك لانه يقتضي بالذات ازالة السخونة ويتبعها حصول البرودة وكذلك البواقي فان المادة الذاتية هي محل الصورة بالذات والعرضية هي تلك ماخوذة مع عوارض خارجية والصورة الذاتية هي المقومة كالانسانية والعرضية هي ما يلحقها من الاعراض الملازمة او المفارقة والغاية الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية هي

وعامة وخاصة وقريبة او بعيدة ومشتركة او خاصة والعدم للحادث من المبادء العرضية والفاعل فى الطرفين واحد

والموضوع كالمادة وافتقار الاثر انما هو فى احد طرفيه واسباب الماهية غير اسباب الوجود ولا بد للعدم من سبب كذا فى الحركة ومن العلل المعدة ما يؤدى الى مثل او خلاف او ضد

ما يتبع المطلوب وقد يطلق العلة العرضية على ما مع العلة **قال** وعامة وخاصة **اقول** العلة العامة هى التى يكون جنسًا للعلة الحقيقية كالصانع البناء والخاصة كالباقى فيه ولا يخفى العموم والخصوص فى الصور **قال** وقريبة او بعيدة **اقول** العلة القريبة هى التى لا واسطة بينها وبين المعلول كالميل والحركة والبعيدة هى علة للعلة كالقوة الشوقية وكذا البواقى **قال** ومشتركة او خاصة **اقول** المشتركة كالنجار للابواب المتعددة والخاصة كالنجار لهذا الباب **قال** والعدم للحادث من المبادء العرضية **اقول** الحادث هو الموجود بعد ان لم يكن وهو انما يتحقق بعد سبق عدم علته فلما توقف تحققه على العدم السابق اطلقوا على العدم اسم المبدأ بالعرض ومبدأ بالذات هو الفاعل لا غير **قال** والفاعل فى الطرفين واحد **اقول** الفاعل فى الوجود هو بعينه الفاعل فى العدم على ما بيّنا اولًا من ان علة العدم العلة لا غير والمؤثر فى طرفى المعلول هو العلة لا غير لكن مع حضورها يقتضى الوجود ومع عدمها يقتضى العدم **قال** والموضوع كالمادة **اقول** الموضوع ايضًا من العلل التى يتوقف وجود الحال عليها ونسبته الى الحال نسبة المادة الى الصورة فهو من جملة العلل **المسئلة السابعة عشر** فى ان افتقار المعلول انما هو فى الوجود او العدم **قال** وافتقار الاثر انما هو فى احد طرفيه **اقول** الاثر له ماهية وله وجود وعدم فافتقاره الى المؤثر انما هو فى ان يجعله موجودًا او معدومًا اذا التاثير انما يفعل فى احد الطرفين اما الماهية فلا يعقل التاثير فيها فليس السواد سوادًا بالفاعل **قال** واسباب الماهية غير اسباب الوجود **اقول** اسباب الماهية باعتبار الوجود الذهنى هى الجنس والفصل وباعتبار الخارج هى المادة والصورة واسباب الوجود هى الفاعل والغاية **قال** ولا بد للعدم من سبب وكذا فى الحركة **اقول** قد بيّنا ان نسبة طرفى الوجود والعدم الى الممكن واحدة فلا يعقل اتصافه باحدهما الا بسبب فكما افتقر الممكن فى وجوده الى السبب افتقر فى عدمه اليه والا لكان يمتنع الوجود فى ذاته لا يقال الوجود منه ما هو قار ومنه ما هو غير قار كالحركات والاصوات والاول يفتقر عدمه الى السبب اما النوع الثانى فانه يعدم لذاته لانا نقول يستحيل ان يكون العدم ذاتيًا لشئ والا لم يوجد والحركة لها علة الى الوجود فاذا عدمت او عدم احد شرائطها عدمت وكذا الاصوات فلا فرق بين الحركات وغيرها **قال** ومن العلل المعدة ما يؤدى الى مثل او خلاف او ضد **اقول** العلل ينقسم الى المعد والى المؤثر والمعد يعنى به ما يتقرب العلة الى معلولها بعد بعدها عنه وهو قريب من الشرط والعلة المعدة اما ان يؤدى الى مماثلها كالحركة المتصف فانها معدة للحركة الى المنتهى

دليست

وليست فاعلة لها بل الفاعلة للحركة اما الطبيعة او النفس لكن فعل كل واحد منهما في الحركة الى المنتهى بعيد وعند حصول الحركة الى المنتصف تقرب تاثير احدهما في المعلول الذى هو الحركة الى المنتهى واما ان يؤدى الى خلافها كالحركة المعدة للسخونة واما ان يؤدى الى ضدها كالحركة المعدة للسكون عند الوصول الى المنتهى **قال** والاعداد قريب وبعيد **اقول** والاعداد منه ما هو قريب وذلك كالجنين المستعد لقبول الصورة الانسانية ومنه ما هو بعيد كالنطفة لقبولها وكذلك العلة المعدة قد يكون قريبة وهى التى يحصل المعلول عقيبها وقد تكون بعيدة وهى التى لا يكون كذلك ويتفاوت العلل في القرب والبعد على حسب تفاوت الاعداد وهو قابل للشدة والضعف **قال** ومن العلة العرضية ما هو معد **اقول** قد بينا ان العلة العرضية له يقال باعتبارين احدهما ان يؤثر العلة شيئا ويتبع ذلك الشيء شيء اخر كقولنا الحرارة يقتضى الجمع بين المتماثلات فانها لذاتها يقتضى الخفة فما هو اخف في المركب يقبل السخونة اشد فينفصل عن صاحبه ويطلب الصعود فيعرض له ان يجمع مع مماثله والثانى ان يكون للعلة وصف ملازم فيقال له علة عرضية والاول علة معدة **قال المقصد الثانى** في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو العرض او لا وهو الجوهر **اقول** لما فرغ من البحث عن الامور الكلية المعقولة شرع في البحث عن الموجودات الممكنة وهى الجواهر والاعراض في هذا الفصل مسائل **المسئلة الاولى** في قسمة الممكنات ونقول ان كل ممكن موجود اما ان يكون موجودا لا في موضوع وهو الجوهر واما ان يكون موجودا في موضوع وهو العرض ويعنى بالموضوع المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه فان المحل اما ان يتقوم بالحال ويقوم الحال اذ لا بد من حاجة احدهما الى الاخر فالاول يسمى المادة والثانى يسمى الموضوع والحال في الاول يسمى صورة وفي الثانى يسمى عرضا فالموضوع والمادة يشتركان اشتراك اخصين تحت اعم واحد هو المحل والصورة والعرض يشتركان اشتراك اخصين تحت اعم واحد وهو الحال والموضوع اخص من المحل وعدم الخاص اعم من عدم العام وكل ما ليس في محل فهو ليس في موضوع ولا ينعكس ولهذا جاز ان يكون بعض الجواهر حالا في غيره ولما كان تعريف العرض يشتمل على القيد الثبوتى قدم في القسمة على الجوهر **قال** وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته وهو النفس او مقارن فاما ان يكون محلا وهو المادة او حالا وهو الصورة او ما هية فتركب منهما وهو الجسم **اقول** هذه قسمة الجوهر الى انواعه فان الجوهر اما ان يكون مفارقا في ذاته وفعله للمادة وهو المسمى بالعقل او مفارقا في ذاته لا في فعله وهو النفس الناطقة فانها مفارقة للمادة في ذاتها وجوهرها ولا يمكن ان يكون مفارقا في

ان يكون موجودا في الموضوع وهو العرض او لا وهو الجوهر وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته وهو النفس او مقارن فاما ان يكون [illegible] محلا وهو المادة او حالا وهو الصورة او ماهية فتركب منهما وهو الجسم

والمحل والموضوع يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض وبين الموضوع والعرض مباينة ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط واختلاف الانواع بالاولوية والمعقول اشتراكه عرضي

فعله دون ذاته لان الاستغناء في التاثير يستدعي الاستغناء في الذات واما ان يكون مقارنا للمادة فاما يكون محلا وهو الهيولى وحالا وهو الصورة وما يتركب منهما وهو الجسم هذه اقسام الجواهر **قال** والمحل والموضوع يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض **اقول** قد تبين ان الموضوع اخص من المحل فعدمه يكون اعم من عدم المحل فتعاكس الموضوع والمحل في العموم والخصوص باعتبار الوجود والعدم وكذا الحال والعرض فان العرض اخص من الحال فعدمه اعم **قال** وبين الموضوع والعرض مباينة **اقول** الموضوع هو المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه والعرض لا يتقوم بذاته فبينهما مباينة **قال** ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا **اقول** المحل قد يكون جوهرا وهو ظ وقد يكون عرضا على خلاف بين الناس فيه فيصدق على بعض المحل العرض والحال ايض قد يكون جوهرا كالصورة الحالة في المادة وقد يكون عرضا وهو ظ فيصدق بعض الحال عرض فقد ظهر صدق العرض على المحل والحال جزئيا **المسئلة الثانية** في ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتهما **قال** والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط **اقول** اتفق العقلاء على ان العرض من حيث هذا المفهوم لما تحته بل هو عارض واختلفوا في الجوهر هل جنس لما تحته او عارض فالذي اختاره المص انه عارض وجعل الجوهرية والعرضية من المعقولات الثانية فان كون الذات مستغنية عن المحل او محتاجة اليه امر زايد على نفس الذات من الامور الاعتبارية وحكم من احكامها الذهنية واستدل عليه بان الذهن يتوقف نسبة احدهما الى الذات على وسط ولهذا احتجنا الى الاستدلال على عرضية الكميات والكيفيات وجوهرية النفوس واشباه ذلك وجنس الشيء لا يجوز ان يتوقف ثبوته له على البرهان وهذا الذي ذكره على الزيادة لا على كونه من المعقولات الثانية **قال** واختلاف الانواع بالاولوية **اقول** هذا دليل ثان على كون الجوهر عرضا عاما لجزئياته لا جنسا لها وذلك لان بعض الجزئيات اولى بالجوهرية من بعض فان الشخصيات اولى بالجوهرية من الكليات ولا تفاوت في الاجناس وهو ايض يدل على كون العرض عرضيا لوقوع التفاوت فيه بين جزئياته فان الاعراض القارة اولى بالعرضية من غيرها **قال** والمعقول اشتراكه عرضي **اقول** انا نعقل في الجسم والعقل والنفس والمادة والصورة امرا مشتركا هو الاستغناء عن المحل ولا نعقل ههنا اشتراكا في غيره وهذا القدر امر عرضي فالجوهرية ان جعلت عبارة عن عرضية هذا الاعتبار كانت عرضا عاما وان جعلت عبارة عن الماهية المقتضية لهذا الاعتبار فليس ههنا ماهية للجسم وراء كونه جسما وكذلك البواقي وهذه الماهيات تقتضي هذا الاعتبار وان اختلف مع اشتراكه وكذا البحث في

العرض

ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار آخر ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال الا مع التماثل بخلاف العكس واما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين

العرض فانا نعقل الاشتراك بين الكم والكيف وباقي الاعراض في الحاجة الى المحل والعرضية في الوجود هذا المعنى امر اعتباري فليست العرضية جنسا **المسئلة الثالثة** في نفي التضاد عن الجواهر **قال** ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها **اقول** لما فرغ من تعريف الجوهر والعرض وبيان انهما ليسا بجنسين شرع في باقي احكامهما فبين انتفاء الضدية عن الجواهر على معنى انه لا ضد للجوهر من الجواهر ولا من غيرها وبيانه ان الضد هو الذات الوجودية المعاقبة لذات اخرى وجودية في الموضوع مع كونها في غاية البعد عنها وقد بينا ان الجوهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى لا بالنظر الى جوهر آخر ولا بالنظر الى غيره من الاعراض **قال** والمعقول من الفناء العدم **اقول** لما بين انتفاء الضد عن الجواهر اخذ يرد على ابي هاشم واتباعه حيث جعلوا للجواهر اضدادا هي الفناء فقال ان المعقول من الفناء العدم وليس الفناء امرا وجوديا يضاد الجواهر لانه اما عرض او جوهر والقسمان باطلان فلا تحقق له **قال** وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار آخر **اقول** ان بعض الجواهر قد يطلق عليه انه ضد للبعض الآخر لكن يؤخذ التضاد باعتبار آخر وهو التنافي في المحل مطلقا وحينئذ يكون بعض الصور الجوهرية يتضاد بعض الآخر **المسئلة الرابعة** في ان وحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال **قال** ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال الا مع التماثل بخلاف العكس **اقول** المحل الواحد قد يحل فيه اكثر من حال واحد مع الاختلاف كالجسم الذي يحله السواد والحركة والحرارة وكالمادة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية هذا مع الاختلاف اما مع التماثل فانه لا يجوز ان يحل المثلان محلا واحدا لاستلزامه رفع الاثنينية لانتفاء الامتياز بالذاتيات واللوازم لاتفاقهما فيها وبالعوارض لتساوي نسبتهما اليها فقد ظهر ان وحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال الا مع التماثل واما العكس فانه يستلزم وحدة المحل لاستحالة حلول عرض واحد وصورة واحدة في المحلين وهو ضروري وكلام ابي هاشم في التاليف وبعض الاوايل في الاضافيات خطاء **قال** واما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين **اقول** انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال فان الوحدة والنقطة والاضافيات كالابوة والبنوة اعراض قائمة بمحال منقسمة وهي غير منقسمة اما الوحدة والنقطة فظاهر وكذا الاضافة فانه لا يعقل حلول نصف الابوة والبنوة في نصف ذات الاب والابن وذهب قوم الى ان انقسام المحل تقتضي انقسام الحال لاستحالة قيامه مع وحدته وكل واحد من الاجزاء وتوزيعه عليها وانتفاء حلوله فيها واما الحال فانه لا يقتضي انقسامه انقسام المحل فان الحرارة والحركة اذا خلا محلا واحدا لم يقتض ذلك ان يكون بعض المحل حارا غير متحرك وبعضه متحركا

غير جار واعلم ان الاعراض السارية اذا حلت محلا منقسما انقسمت بانقسامه والاعراض المنقسمة بالمقدار لا بالحقايق اذا حلت محلا انقسم بانقسامها **المسئلة الخامسة** في استحالة انتقال الاعراض **قال** والموضوع من جملة المشخصات **اقول** الحكم بامتناع انتقال الاعراض قريب من البين والدليل عليه ان العرض ان لم يتشخص لم يوجد فتشخصه ليس معلول ماهيته ولا لوازمها والا لكان نوعه منحصرا في شخصه ولا ما يحل فيه والا لاكتفى بموجده ومشخصه عن موضوعه فيقوم بنفسه هو محال فبقي ان يكون معلول محله فيستحيل انتقاله عنه والا لم يكن ذلك الشخص ذلك الشخص **قال** وقد يفتقر الحال الى محل متوسط **اقول** الحال قد يحل الموضوع من غير واسطة كالحركة القايمة بالجسم وقد يفتقر الى محل متوسط فيحل فيه ثم يحل ذلك المحل في الموضوع كالسرعة القايمة في الجسم فانها قد يفتقر الى حلولها في الحركة ثم يحل الحركة الجسم **المسئلة السادسة** في نفي الجزء الذي لا يتجزى **قال** ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال **اقول** هذه مسئلة اختلف الناس فيها فذهب جماعة من المتكلمين والحكماء الى ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى فذهب بعضهم الى تناهيها وبعضهم الى عدمه وذهب الباقون الى ان الجسم بسيط في نفسه متصل كما هو عند الحس لكنه يقبل الانقسام اما الى ما يتناهى كما ذهب اليه من لا تحقق له او الى ما لا يتناهى كما ذهب اليه الحكماء ونفي المص الجزء الذي لا يتجزى بقوله لا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال وذلك لان ما لا يتجزى من ذوات الاوضاع اعني الاشياء المشار اليها بالحس قد يوجد لا بالاستقلال كوجود النقطة في طرف الخط ومركز الدايرة ولا يمكن وجوده بالاستقلال وقد استدل عليه بوجوه **قال** لحجب المتوسط **اقول** هذا احد الادلة على نفي الجزء وتقريره انا اذا فرضنا جوهرا متوسطا بين جوهرين فاما ان يحجبهما عن التماس اولا والثاني باطل والا لزم التداخل والاول يوجب الانقسام لان الطرف الملاقي لاحدهما مغاير للطرف الملاقي للاخر **قال** ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة **اقول** هذا وجه ثان وتقريره انا اذا فرضنا خطا مركبا من ثلثة جواهر وعلى طرفيه جزئين ثم تحركا على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد وان يتلاقيا وانما يمكن بان يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف والنصف الاخر على نصف المتوسط فينقسم الحسن **قال** او من اربعة على التبادل **اقول** هذا وجه ثالث وتقريره انا اذا فرضنا خطا مركبا من اربعة جواهر وفوق احد طرفيه جزء وتحت طرفه الاخر جزء تحركا على التبادل لكل منهما من اول الخط الى اخره حركة على السواء في الابتداء والسرعة فانهما لا يقطعان الخط الا بعد المحاذات فموضع المحاذات ان كان هو الثاني والثالث كان احدهما قد قطع اكثر فلا بد وان يكون بينهما وذلك يقتضي انقسام الجميع

ولحركة الموضوعين على طرف المركب من ثلثة او من اربعة على التبادل

ویلزمہم ما یشہد الحس بکذبہ من التفکیک وسکون المتحرک وانتفاء الدآیرۃ والنقطۃ عرض قایم بالمنقسم باعتبار التناہی والحرکۃ لا وجود لہا فی الحال ولا یلزم نفیہا مطلقا

قال ویلزمہم ما یشہد الحس بکذبہ من التفکیک وسکون المتحرک وانتفاء الدآیرۃ اقول ہذا وجوہ اخری تدل علی نفی الجزء احدہا ان الحس یشہد بان المتحرک علی الاستدارۃ باق علی وضعہ وشکلہ ونسبۃ اجزائہ ومع القول بالجزء یلزم التفکیک لان الجزء القریب من المنطقۃ اذا تحرک جزء فان تحرک القریب من القطب جزء تساوی المداران وہو باطل بالضرورۃ وان تحرک اقل من جزء لزم الانقسام وہو المط وان لم یتحرک اصلا لزم التفکیک الثانی ان السرعۃ والبطوء کیفیتان قایمتان بالحرکۃ لا بالاعتبار تخلل السکنات وعدمہ لانہ لو کان بسبب تخلل السکنات لزم ان یکون فضل سکنات الفرس السایر من اول النہار الی اخرہ خمسین فرسخا علی حرکاتہ بازاء فضل حرکات الشمس من اول النہار الی اخرہ علی حرکات الفرس لکن فضل حرکات الشمس اضعاف حرکات الفرس فیکون سکنات الفرس اضعاف حرکاتہ لکن الحس یکذب ذلک اذا ثبت ہذا فاذا تحرک السریع جزءا فان تحرک البطی جزءا تساویا ہذا خلف وان تحرک اقل لزم الانقسام وان لم یتحرک اصلا لزم المحال ہذا ما خطر لنا الان من تفسیر قولہ وسکون المتحرک الثالث ان الدایرۃ موجود بالحس فان کانت حقیقۃ لزم ابطال الجزء لان الدایرۃ الفلکیۃ اذا تلاقت اجزاؤہا بظواہرہا وبواطنہا ساوت الدایرۃ المنطقیۃ ہذا خلف وان تلاقت ببواطنہا خاصۃ لزم الانقسام وان لم یکن حقیقیۃ کان ذلک لارتفاع بعض اجزائہا وانخفاض البعض الاخر لکن المنخفض اذا ملی بالجزء ولم ینفصل کانت الدایرۃ حقیقۃ ولزم ما ذکرناه الا لزم الانقسام قال والنقطۃ عرض قایم بالمنقسم باعتبار التناہی اقول ہذا جواب عن حجۃ من اثبت الجزء وتقریرہا ان النقطۃ موجودۃ لانہا نہایۃ الخط فان کانت جوہرا فہو المط وان کانت عرضا فمحلہا ان انقسم انقسمت لان الحال فی احد الجزئین مغایر للحال فی الاخر وان لم ینقسم فہو المط والجواب انہا عرض قایم بالمنقسم ولا یلزم انقسامہا بانقسام المحل لان الحال فی المنقسم باعتبار اللحوق طبیعۃ اخری بہ لا یلزم انقسامہ بانقسام محلہ وہہنا النقطۃ حلت فی الخط المنقسم باعتبار عروض التناہی لہ قال والحرکۃ لا وجود لہا فی الحال ولا یلزم نفیہا مطلقا اقول ہذا جواب عن حجۃ اخری لہم وہی ان الحرکۃ موجودۃ بالضرورۃ وہی من الموجودات الغیر القارۃ فاما ان یکون لہا فی الحال وجود اولی والثانی باطل لان الماضی والمستقبل معدومان فلو لم یکن فی الحال موجودۃ لزم نفیہا مطلقا واذا کانت موجودۃ فی الحال فان کانت منقسمۃ کان احد طرفیہا سابقا علی الاخر فلا یکون الحاضر کلہ حاضرا ہذا خلف وان لم یکن منقسمۃ کانت المسافۃ غیر منقسمۃ لانہا لو انقسمت لانقسمت الحرکۃ لان الحرکۃ فی احد الجزئین مغایرۃ للحرکۃ فی الجزء الاخر فیکون الحرکۃ منقسمۃ مع انا فرضناہا غیر منقسمۃ والجواب ان الحرکۃ لا وجود لہا فی الحال

مع ما تقدم النقض لوجود المؤلف مما يتناهى ويفتقر في التعميم الى التناسب

ولا يلزم من نفيها في الحال بطلان الماضي والمستقبل وان كانا معدومين في الحال لكن كل منهما له وجود في حد نفسه **قال** والان لا تحقق له خارجا **اقول** هذا جواب حجة اخرى لهم وهي ان الان موجود لانتفاء الماضي والمستقبل فان كان الان منفيا كان الزمان منفيا مطلقا ويستحيل انعدامه والا لزم ان يكون الحاضر بعض فلا يكون الان كلا هذا خلف وان كان موجودا فالحركة الواقعة فيه غير منقسمة والا لكان احد طرفيها واقعا في زمان والاخر في زمان اخر فينقسم ما فرضناه غير منقسم هذا خلف ويلزم من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافة على ما مر تقريره والجواب ان الماضي والمستقبل موجودان في احد انفسهما معدومان في الان لا مطلقا والان لا تحقق له في الخارج **قال** ولو تركب الحركة بما لا يتجزى لم يكن موجودة **اقول** لما فرغ من النقض شرع في المعارضة فاستدل على ان الحركة لا يتحرك مما لا يتركب لم يكن موجودة والتالي بط اتفاقا فكذا المقدم بيان الشرطية ان الجزء للمتحرك اذا تحرك من جزء الى جزء فان يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه حينئذ لم يتحرك بعد او حال كونه في الجزء الثاني وهو بط ايضا لان الحركة حينئذ قد انتهت وانقطعت ولا واسطة بين الاول والثاني وهذا المحال نشأ من اثبات الجوهر الفرد لانه على تقدير عدمه يثبت الواسطة ويمكن ان يورد بيان الشرطية من وجه اخر وهو ان الحركة اما ان يكون عبارة عن المماسة الاولى والثانية وهما محالان لما مر او مجموعهما وهو باطل لانتفائه **قال** والقائل بعدم تناهي الاجزاء يلزمه مع ما تقدم النقض لوجود المؤلف مما يتناهى ويفتقر في التعميم الى التناسب **اقول** لما فرغ من ابطال مذهب القائلين بالجوهر الفرد شرع في ابطال مذهب القائلين بعدم تناهي الاجزاء فعلا وقد استدل عليه بما تقدم فان الادلة التي ذكرناها يبطل الجوهر الفرد مطلقا سواء قيل يتركب الجسم من افراد متناهية منه او غير متناهية واستدل ايضا بوجوه ثلثة الاول انا نفرض اعدادا متناهية من الجواهر الافراد ونؤلفها في جميع الابعاد فاما ان يزيد مقدارها على مقدار الواحد ولا والثاني باطل والا لم يكن تاليفها معدا للمقدار ولا للعدد وهو باطل قطعا وان زاد مقدارها على مقدار الواحد حتى حصلت ابعاد ثلثة حصل جسم من اجزاء متناهية وهو بط قولهم ان كل جسم يتألف من اجزاء اعداد غير متناهية فهذا معنى لزوم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى واما قوله ويفتقر في التعميم الى التناسب فمعناه انا اذا اردنا تعميم القضية بان يحكم بانه لا شيء من الاجسام بمؤلف من اجزاء غير متناهية فطريقه ان ينسب هذا المؤلف الذي الفناه من الاجزاء المتناهية الى الجسم المتناهي المؤلف من اجزاء غير متناهية فنقول كل جسم فانه متناه في المقدار فله الى هذا المؤلف نسبة

ویلزم عدم لحوق السریع البطئ وان لا یقطع المسافة المتناهیة فی زمان متناه والضرورة قضت ببطلان الطفرة

والتداخل والقسمة بانواعها یحدث اثنینیة تساوی طباع کل واحد منهما طباع المجموع وامتناع الانفکاک العارض لا یقتضی الامتناع الذاتی فقد ثبت ان الجسم شیئ واحد

وهی نسبة متناهی المقدار الی متناهی المقدار لکنا نعلم ان المقدار یزید بزیادة الاجزاء وینقص بنقصانها فنسبة المقدار الی المقدار کنسبة الاجزاء الی الاجزاء لکن نسبة المقدار الی المقدار نسبة متناه الی متناه فکذا نسبة الاجزاء الی الاجزاء **قال** ویلزم عدم لحوق السریع البطئ **اقول** هذا هو الوجه الثانی الدال علی ابطال القول بعدم تناهی الاجزاء وتقریره ان الجسم لو ترکب من اجزاء غیر متناهیة لم یلحق السریع البطئ والتالی باطل بالضرورة فکذا المقدم بیان الشرطیة ان البطئ اذا قطع مسافة ثم ابتداء السریع وتحرک فانه اذا قطع تلک المسافة یکون البطئ قد قطع شیئا اخر واذا قطعت السریع یقطع البطئ شیئا اخر وهکذا الی ما لا یتناهی فلا یلحق السریع البطئ **قال** وان لا یقطع المسافة المتناهیة فی زمان متناه **اقول** هذا وجه ثالث قریب من الوجه الثانی وتقریره انا لو فرضنا الجسم یشتمل علی ما لا یتناهی من الاجزاء لزم ان لا یقطع المتحرک المسافة فی المقدار المتناهیة فی زمان متناه لانه لا یمکن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا یمکن قطع نصفها الا بعد ربعها وهکذا الی ما لا یتناهی فیکون هناک ازمنة غیر متناهیة وقد تکلمنا علی هذه الوجه فی کتاب الاسرار بما لم یسبقنا الیه احد **قال** والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل **اقول** اعلم ان القائلین بعدم تناهی الاجزاء اعتذروا عن الوجه الاول بالتداخل فقالوا لا یلزم من عدم تناهی الاجزاء عدم تناهی المقدار لان الاجزاء یتداخل فیصیر جزءان وازید فی حیز جزء واحد وفی قدره فلا یلزم بقاء النسبة واعتذروا عن الوجهین الاخیرین بالطفرة فان المتحرک اذا قطع مسافة غیر متناهیة الاجزاء فی زمان متناه فانه یطفر ببعض الاجزاء ویتحرک علی البعض الاخر وکذلک السریع یطفر بعض الاجزاء لیلحق البطئ وهذان العذران باطلان بالضرورة **قال** والقسمة بانواعها یحدث اثنینیة تساوی طباع کل واحد منهما طباع المجموع **اقول** یرید ان یبطل مذهب ذی مقراطیس فی هذا الموضع وهو ان الجسم ینتهی فی القسمة الانفکاکیة الی اجزاء قابلة للقسمة الوهمیة لا الانفکاکیة وبیانه ان القسمة بانواعها الثلث اعنی الانفکاکیة والوهمیة والتی باختلاف العوارض الاضافیة او الحقیقیة یحدث فی المقسوم اثنینیته یکون طبیعة کل واحد من القسمین مساویا لطبیعة المجموع ولطبیعة الخارج عنه وکل واحد من القسمین لما صح علیه الانفکاک عن صاحبه فکذا کل واحد من قسمی القسمین الی ما لا یتناهی **قال** وامتناع الانفکاک لعارض لا یقتضی الامتناع الذاتی **اقول** بعض الاجسام قد یمتنع علیه القسمة الانفکاکیة لا بالنظر الی ذاتها بل بالنظر الی عارض خارج عن الحقیقة الجسمیة اما صغر المقسوم بحیث لا یتناوله الالة القاسمة او صلابته او حصول صورة یقتضی ذلک کما فی الفلک عندهم ولکن ذلک الامتناع لا یقتضی الامتناع الذاتی **قال** فقد ثبت ان الجسم شیئ واحد

متصل يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى ولا تقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى

متصل يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى **اقول** هذا نتيجة ما مضى لانه قد ابطل القوم بتركيب الجسم من الجواهر الافراد سواء كانت متناهية او لا فثبت انه واحد في نفسه متصل لا مفاصل له بالفعل ولا شك في انه يقبل الانقسام فاما ان يكون قابلا لما يتناهى من الانقسام لا غير وهو باطل لما تقدم في ابطال مذهب ذي مقراطيس او لا يتناهى وهو المطلوب **المسئلة السابعة** في نفي الهيولى

قال ولا تقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى **اقول** يريد ان يتبين ان الجسم البسيط لا جزء له وقد ذهب الى ذلك جماعة من المتكلمين وابو البركات البغدادي وقال ابو علي ان الجسم مركب من الهيولى والصورة واحتج عليه بان الجسم متصل في نفسه قابل للانفصال ويستحيل ان يكون القابل هو الاتصال نفسه لان الشيء لا يقبل عدمه فلا بد للاتصال من محل يقبل الانفصال والاتصال وذلك هو الهيولى الاتصال هو الصورة فاستدرك المصنف ذلك وقال ان ذلك اي قبول الانقسام لا يقتضي ثبوت مادة كما قررناه في كلام ابي علي لان المتصل له مادة واحدة فاذا قسمناه استحال ان يبقى المادة على وحدتها اتفاقا بل يحصل لكل جزء مادة فان كانت كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل لان كل حادث عندهم لا بد له من مادة وان كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهاية لها بحسب ما في الجسم من قبول الانقسامات التي لا يتناهى **المسئلة الثامنة**

في اثبات الامكان لكل جسم **قال** ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق **اقول** كل جسم على الاطلاق فانه يفتقر الى مكان يحل فيه لاستحالة وجود جسم مجرد عن كل الامكنة ولا بد ان يكون ذلك المكان طبيعيا له لانا جردنا الجسم عن كل العوارض فاما ان لا يحل في شيء من الامكنة وهو محال او يحل في الجميع وهو ايضا باطل بالضرورة او يحل في البعض فيكون ذلك البعض طبيعيا ولهذا اذا اخرج عن مكانه عاد اليه وانما يرجع اليه على اقرب الطرق وهو الاستقامة **قال** ولا تعدد انتفى **اقول** يريد ان يبين ان المكان الطبيعي واحد لانه لو كان للجسم الواحد مكانان طبيعيان لكان اذا حصل في احدهما كان تاركا للثاني بالطبع وكذا بالعكس فلا يكون واحد منهما طبيعيا له فلهذا قال فلو تعدد يعني الطبيعي انتفى ولم يكن له مكان طبيعي **قال** ومكان المركب مكان الغالب واتفق وجوده فيه **اقول** المركب ان تركب من جوهرين فان تساويا وتمانعا وقف في الوسط بينهما والا تفرقا وان غلب احدهما كان مكانه مكان الغالب وان تركب من ثلثة وغلب احدها كان مكان الغالب والا كان في الوسط وان تركب من اربعة متساوية حصل في الوسط وما اتفق وجوده وان غلب احدها كان في مكانه والاستمرار المعتدل لسرعة انفعاله بالامور القرينة **قال** وكذا الشكل

ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق

ولا تعدد انتفى ومكان المركب مكان الغالب او اتفق وجوده فيه وكذا الشكل

والطبيعي منه الكرة والمعقول من الاول البعد فان الامارات تساعد عليه واعلم ان البعد منه طلاق للمادة وهو الحال

في الجسم مانع مساو يه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام وتلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث منطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة

والطبيعي منه الكرة **اقول** قيل في تعريف الشكل انه ما احاط به حد واحد او حدود وفي التحقيق انه من الاستعدادات المختصة بالكميات وهو هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود بالجسم وهو طبيعي وقسري لان كل جسم متناه على ما ياتي وكل متناه متشكل بالضرورة فاذا فرض خاليا عن جميع العوارض لم يكن له بد من شكل فيكون طبيعيا له ولما كانت الطبيعة واحدة لم يقتض امورا مختلفة ولا يشكل بشكل ابسط من الاستدارة فيكون الشكل الطبيعي هو المستدير وباقي الاشكال قسري **المسئلة التاسعة** في تحقيق ماهية المكان **قال** والمعقول من الاول البعد فان الامارات تساعد عليه **اقول** الاول يعني به المكان لانه قد بين ان الجسم يقتضي بطبيعته شيئين المكان والشكل ولما كان الشكل ظاهرا وكان طبيعيا ذكره بعقب المكان ثم عاد الى تحقيق ماهية المكان وقد اختلف الناس فيه والذي عليه المحققون امران احدهما البعد المساوي لبعد المتمكن وهذا مذهب افلاطون والثاني السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهو مذهب ارسطو وابو علي بن سينا وقد اختار المط الاول وهو اختيار ابي البركات ومذهب المتكلمين قريب منه والدليل على ما اختاره المط ان المعقول من المكان انما هو البعد فانا اذا فرضنا الكوز خاليا من الماء تصورنا الابعاد التي يحيط بها جرم الكوز بحيث اذا ملئ ماء شغلها الماء بجملتها والامارات المشهورة في المكان من قولهم انه ما يتمكن المتمكن فيه ويستقر عليه ويساويه وما يوصف بالخلو والامتلاء يساعد على ان المكان هو البعد

قال واعلم ان البعد منه طلاق للمادة وهو الحال في الجسم في مانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام وتلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث منطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة **اقول** لما فرغ من بيان ماهية المكان شرع في الجواب عن شبهة مقدرة تورد على كون المكان بعدا وهي ان المكان لو كان هو البعد لزم اجتماع البعدين والتالي محال والمقدم مثله بيان الشرطية ان المتمكن له فان بقيا معا لزم الاجتماع والاتحاد ولا يزيد بعد الحاوي عند حلول المحوي وان عدم احدهما كان المعدوم حالا في الموجود او بالعكس وهما محالان واما بيان استحالة التالي فضروري لما تقدم من امتناع الاتحاد ولان المعقول من البعد الشخصي انما هو البعد الذي بين طرفي الحاوي فلو تشكك العقل في تعدده لزم السفسطة وتقرير الجواب ان البعد ينقسم الى قسمين احدهما بعد مقارن للمادة وحال فيها وهو البعد المقارن للجسم والثاني مفارق للمادة وهو الحاصل فيه الاجسام المتباعدة والاول يمانع مساويه يعني البعد المقارن للمادة وايضا فلا يجامعه لاستحالة التداخل بين بعدين مقارنين والثاني لا يستحيل عليه مداخلة بعد مادي بل يداخله ويطابقه ويتحد به وهو محل الجسم المداخل بعده فلا امتناع وهذه المداخل

ولوكان المكان سطحا لتضاد الاحكام ولم يعم المكان وهذا المكان لا يصح عليه الخلو من مشاغل والا لتساوت حركة ذي المعاوق وحركة العديمة عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة وهي من ذوات الاوضاع

والاتحاد لان هذا البعد خال عن المادة **قال** ولوكان المكان سطحا لتضاد الاحكام **اقول** لما بين حقيقة المكان شرع في ابطال مذهب المخالفين القايلين بان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وتقرير البطلان ان المكان لوكان هو السطح لتضادت الاحكام الثابتة للجسم الواحد فان الحجر الواقف في الماء والطير الواقف في الهواء يفارقان سطحا بعد سطح مع كونهما ساكنين ولوكان المكان هو السطح لكانا متحركين لان الحركة هي مفارقة الجسم لمكان الى مكان آخر ولكانت الشمس المتحركة الملازمة لسطحها ساكنة فيلزم سكون المتحرك وحركة الساكن وذلك تضاد في الاحكام محال **قال** ولم يعم المكان **اقول** هذا وجه ثان دال على بطلان القول بالسطح وتقريره ان العقلاء حكموا باحتياج كل جسم الى مكان ولوكان المكان عبارة عن السطح الحاوي لزم احد الامرين وهو اما عدم تناهي الاجسام حتى يكون كل جسم محاطا بغيره لجميع الاجسام والقسمان باطلان فالملزوم مثله

المسئلة العاشرة في امتناع الخلو

قال وهذا المكان لا يصح عليه الخلو من مشاغل والا لتساوت حركة ذي المعاوق وحركة العديمة عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما **اقول** اختلف الناس في هذا المكان فذهب قوم الى جواز الخلاء وذهب آخرون الى امتناعه وهو اختيار المص واستدل عليه بان الخلاء لوكان ثابتا لكانت الحركة مع العايق كالحركة مع عدم العايق والتالي بالضرورة فالمقدم مثله وبيان الشرطية انا اذا فرضنا متحركا يقطع مسافة خالية في ساعة ثم يفرض تلك المسافة ممتلية فان زمان تلك الحركة يكون اطول لان الملأ الموجود في المسافة معاوق للمتحرك عن الحركة فلنفرضه يقطعها في ساعتين ثم نفرض ملاء اخر ارق من الاول على نسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمانها في الملأ وهو النصف فيكون معاوقته نصف المعاوقة الاولى فيتحركها المتحرك في ساعة لكن الملأ الرقيق معاوق ايضا فيكون الحركة مع المعاوق كالحركة بدونه وهو باطل



المسئلة الحادية عشر في البحث عن الجهة

قال والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة **اقول** لما بحث عن المكان وكانت الجهة مناسبة له حتى ظن انهما واحد عقب بالبحث عنها وهي على ما فسرها جماعة من الاوايل عبارة عن طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وذلك لانا نتوهم امتدادا اخذا من المشير منتهيا الى المشار اليه وذلك المنتهي هو طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة **قال** وليست منقسمة **اقول** انما كانت الجهة عبارة عن الطرف اذا لم يكن منقسما لان الطرف لوكان منقسما لم يكن الطرف كله طرفا بل نهايته فلا يكون الطرف الطرف هذا خلف ولان المتحرك اذا وصل الى النصف لم يخل اما ان يكون متحركا عن الجهة فلا يكون ما تخلف من الجهة او يكون متحركا اليها فلا يكون المتروك من الجهة **قال** وهي من ذوات الاوضاع

المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة والطبيعي منها فوق وسفل وماعداهما غيرمتناه الفصل الثاني في الاجسام

وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارات السبعة ويشتمل على افلاك اخرى جزئية تشتمل على افلاك وتداوير خارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون وتشتمل على سبعة متحركة والف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت

المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة **اقول** الجهة ليست امرا مجردا عن المواد وعلائقها بل هي من ذوات الاوضاع التي يتناولها الاشارة الحسية ويقصد بالحركة وبالاشارة فيكون موجودة وانما قيد القصد بالحركة بقوله للحصول فيها لان ما يقصد بالحركة قد يكون موجودا كالجهة فانها يقصد بالحركة لانها يقصد الحصول فيها وقد يكون معدوما كالبياض الذي يتحرك الجسم اليه من السواد فانه معدوم وليس مقصودا بالحركة للحصول فيه بل لتحصيله **قال** والطبيعي منها فوق وسفل وماعداهما غيرمتناه **اقول** الجهة منها ما هو طبيعي وهو الفوق والسفل لاغير ومنها ما هو غير طبيعي وهو ماعداهما ونعني بالطبيعي ما يستحيل تغيره وانتقاله عن ماهيته وبغير الطبيعي ما يمكن تغيره فان القدام قد يصير خلفا وكذا اليمين والشمال اما الفوق والسفل فلا وهذه الجهات التي ليست طبيعية غير متناهية لانها اطراف الخطوط المفروضة بالامتداد وتلك الخطوط غير متناهية **قال**

الفصل الثاني في الاجسام

وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارات السبعة ويشتمل على افلاك اخرى جزئية تشتمل على افلاك وتداوير خارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون ويشتمل على سبعة متحركة والف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت **اقول** لما فرغ من البحث عن مطلق الجوهر شرع في البحث عن جزئياته وبدأ بالجسم لانه اقرب الى الحس وفي هذا الفصل مسائل **المسئلة الاولى** في البحث عن الاجسام الفلكية اعلم ان الاجسام ينقسم قسمين فلكية وعنصرية الافلاك كثيرة اما كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة واما جزئية اما الكلية فتسع واحد منها محيط بالجميع يسمى الفلك المحيط وهو غير مكوكب ويسمى الفلك الاطلس بهذا الاعتبار وتحته فلك الثوابت ويسمى فلك البروج يماس المحيط بمقعره محدب هذا الفلك وتحت هذا زحل وتحته المشتري وتحته المريخ وتحته الشمس وتحت الزهرة وتحته عطارد وتحته القمر يماس العالي بمقعره محدب السافل وهذا التسعة متوافقة المراكز وموافقة الارض في مركزها ثم ان كل فلك من هذه الافلاك السبعة ينفصل الى اجسام كثيرة يقتضيه اختلاف حركات ذلك الكواكب في الطول والعرض والاستقامة والرجوع والسرعة والبطوء والبعد والقرب من الارض فاثبتوا الكل كوكب فلكا ممثلا والفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه مقعر فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو الفلك الكلي المشتمل على سائر افلاكه الى القمر فان ممثله محيط باخر يسمى المائل واثبتوا ايضا فلكا خارج المركز عن مركز العالم ينفصل عن الممثل والمائل متماس محدبا هما ومقعرا هما على نقطتين الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا واثبتوا فلكا اخر تسمى فلك

والكل بسايط خالية من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها شفافة

التدوير غير محيط بالارض بل هو في ثخن الخارج المركز مماس محدبه سطحه على نقطتين الابعد ذروة والاقرب الى الارض حضيضا في السبعة عدا الشمس فانهم اثبتوا لها فلكا خارج المركز خاصة واثبتوا للعطارد فلكين خارجي المركز يسمى احدهما المدير والثاني الحامل فالمجموع مع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون فلكا يشتمل سبعة افلاك منها على خمسة كوكب متحيرة وفلك البروج تحتوي على الف وعشرين ونيف كوكبا ثابتة وكواكب الثوابت في فلك واحد غير معلوم وكذلك انحصار الافلاك فيما ذكروا غير معلوم بل يجوز ان يوجد افلاك كثيرة اما وراء المحيط بين هذه الافلاك وقول بعضهم ان ابعد بعد كل مسافل ومسافة ولا قرب قرب لمثاله باطل لا من ابعد بعد القمر واقرب قرب عطارد نحن فلك جوزهر **قال** والكل بسايط **اقول** ذهبوا الى ان الفلك بسيط لان كل مركب يتطرق اليه الانحلال والفلك لا يتطرق اليه الانحلال في هذه المدد المتطاولة فيكون بسيطا وهذا حكم واجب عندهم وممكن عندنا لان الاجسام عندنا حادثة يمكن تطرق التغير اليها والانحلال **قال** خالية من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها **اقول** هذا حكم اخر للافلاك وهو انها غير متصفة بالكيفيات الفعلية اعني الحرارة والبرودة وما ينسب اليه ولا الكيفيات الانفعالية اعني الرطوبة واليبوسة وما ينسب اليهما وغير متصفة بلوازمها اعني الثقل والخفة واستدلوا على ذلك بان الافلاك لو كانت حارة لكانت في غاية الحرارة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الفاعل لو كان موجودا في مادة بسيطة لا عايق لها فيجب حصول الكمال الاثر وبيان بطلان التالي ان الهواء العالي ابرد من الهواء الملاصق لوجه الارض ولو اقتضت البرودة لبلغت الغاية فيها فكان يستقل الجمود على العناصر فكان سكون شيء من الحيوان ولقايل ان يقول لا يلزم من اقتضا الحرارة حصول النهاية لان الشديد والضعيف مختلفان بالنوع ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعا ما اقتضائها النوع الاخر ولهذا كان للهواء اقتضاء السخونة ولم يقتض البالغ منها ولا يصح الاعتذار بان الرطوبة مانعة عن الكمال لان الرطوبة انما يمنع عن كمال السخونة اذا اخذت بمعنى البلة لا بمعنى الرطوبة واللطافة ولامكان ان يكون الطبيعة الفلكيه يقتضي ما يمنع عن الكمال ولان الرطوبة اذا امنعت عن كمال الحرارة كانت الطبيعة الواحدة يقتضي امرين متنافيين اذا عرفت هذا فنقول لما انتفت الحرارة والبرودة انتفى لازمهما اعني الثقل والخفة **قال** شفافة **اقول** استدلوا على شفافية الافلاك بوجهين احدهما انها بسايط وهو منقوض بالقمر والثاني انها لا يحجب ما وراءها عن الابصار فانا نبصر الثواب وهي في الفلك الثامن وهذا ايضا ظني لا يفيد اليقين لجواز ان يكون

بحث العناصر الاربعة البسيطة

اما اللون ضعيف غير حاجب كما في البلور المسألة الثانية في البحث عن العناصر البسيطة قال واما العناصر فاربعة كرة النار و
الهواء والماء والارض واستفيد عددها عن ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية اقول لما فرغ عن الاجرام الفلكية
شرع في البحث عن الاجسام العنصرية وهي اما بسيطة او مركبة ولما كان البسيط جزء من المركب
وكان البحث عن الجزء متقدما على البحث عن الكل قدم البحث عن البسايط واعلم ان البسايط العنصرية
اربعة فاقربها الى الفلك النار ثم الهواء ثم الماء ثم الارض ومركزها مركز العالم لا غير بيان ذلك ان العنصريات
يجد فيها قوى منهية نحو الفعل الى كيفيات يجعل موضوعاتها معدة للتاثير في شيء آخر مثل الحرارة والبرودة
والطعوم والروائح وقوى منهية نحو الانفعال السريع والبطيء الى كيفيات يجعل موضوعاتها معدة للتاثر
عن الغير بحسب السرعة والبطوء مثل الرطوبة واليبوسة والتلين والصلابة وغير ذلك ثم فتشنا فوجدناها
قد يخلوا عن جميع الكيفيات الفعلية الا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي يبرد بالقياس الى الحار ويسخن
بالقياس الى البارد فانا نجد جسما خاليا عن اللون وجسما خاليا عن الطعم ولم نجد جسما خاليا عن الحرارة
والبرودة او المتوسط فكذلك فتشنا فوجدناها خالية عن جميع الكيفيات الانفعالية الا الرطوبة
واليبوسة والمتوسطة بينهما فعلم بهذا الاستقراء ان العناصر البسيطة لا يخلوا عن احدى الكيفيتين الفعليتين
اي الحرارة والبرودة ولا عن احدى الكيفيتين الانفعاليتين اي الرطوبة واليبوسة ولما كانت الازدواجات
الممكنة البيان غير زايدة على اربعة الحرارة مع اليبوسة والحرارة مع الرطوبة والبرودة مع الرطوبة و
والبرودة مع اليبوسة كانت البسايط الموضوعة لذلك المزدوجات اربعة الموضوع للحرارة واليبوسة
وهو النار والموضوع للحرارة والرطوبة هو الهواء والموضوع للبرودة والرطوبة هو الماء والموضوع للبرودة
واليبوسة وهو الارض والدليل على الكرات هو انها بسايط وقد علمت ان الشكل الذي تقتضيه البساطة
هو الكرية والنار حارة في الغاية فطلب العلو والهواء حار لا في الغاية فطلب العلو فوق باقي العناصر والارض
باردة فطلب السفل والماء ابرد العناصر فطلب المركز وهذه الاربعة كرات ينطبق بعضها على بعض لبساطتها
ولان خسوف القمر اذا اعتبر في وقت بعينه في بعض البلاد لم يوجد في البلد المخالف لذلك البلد في الطول
في ذلك الوقت بعينه والبناء على خط من خطوط نصف النهار الى الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع
القطب الشمالي وانحفاط الجنوبي وبالعكس وهذا يدل على كرية الارض والاغوار والانجاد لا تؤثر في
الكرية لصغرها بالنسبة اليها واما الماء فلان راكب البحر اذا قرب من جبل ظهرت له قلته اولا ثم
اسفله ثانيا والبعد بينه وبين القلة اكثر مما بينه وبين الاسفل والسبب فيه منع حدبة الماء عن
ابصار الاسفل واما الباقيات فلما مر من بساطتها وهي يقتضي الكرية وانما استفيد عدد هذه العناصر

وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بواسطة او بوسائط فالنار حارة يابسة شفافة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة قوة على احالة المركب اليها الهواء حار رطب شفاف له اربع طبقات

والانحصارها في اربع من مزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة **قال** وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بواسطة او بوسائط **اقول** هذه العناصر الاربعة كل واحد منها ينقلب الى الاخر اما ابتداء كصيرورة النار هواء او بواسطة واحدة كصيرورتها ماء بواسطة انقلابها هواء ثم ماء ثم انقلاب الهواء ماء او بواسايط كصيرورتها ارضا بواسطة انقلابها هواء ثم ماء ثم ارضا والاصل فيه ان غالب الامر انقلاب العنصري الى ملاصقه كانقلاب النار هواء ابتداء او الى البعيد بواسطة ويدل على انقلاب كل واحد منها الى صاحبه ما نشاهده من صيرورة النار هواء عند الاطفاء وصيرورة الهواء نارا عند الحاح النفخ وصيرورة الهواء ماء عند حصول البرد في الجو وانعقاد السحاب الماطر من غير وصول بخار اليه وصيرورة الماء هواء عند استحالته وصيرورة الماء ارضا عند جماد المياه الجارية التي يشرب بحيث يصير حجارة صلبية واما صيرورة الارض ماء كما يتخذ منها مياها حارة ويحلون فيها اجسادا اصلية حجرية حتى تصير ماؤها جارية **قال** فالنار حارة يابسة شفافة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة وقوة على احالة المركب اليها **اقول** لما فرغ من الاحكام المشتركة بين العناصر شرع في البحث عن الكيفيات المختصة كل عنصر عنصر وبدا بالنار وذكر من احكامها ستة الاول انها حارة والحس يدل على حرارة النار الموجودة عندنا واما النار البسيطة التي هي تحت الفلك الاثير فانها كذلك لوجود الطبيعة خالية عن العائق لبساطتها فان الحرارة موجودة في النار التي عندنا مع امتزاجها بالضد فكيف بالنار الصرفة الثاني انها يابسة وهو معلوم بالحس ايضا ان عني باليبوسة ما لا يلصق بغيره اما ان عني بها ما تعسر تشكله بالاشكال الغريبة فالنار ليست يابسة بهذا المعنى الثالث انها شفافة والا لحجبت الثوابت عن الابصار ولان النار كلما كانت اقرب الى الشفافية كانت اقوى كما في اصول الشعل الرابع انها متحركة بالتبعية وهو حكم الطبيعي لانهم لما راوا الشهب متحركة حكموا بحركة كرة النار ثم طلبوا العلة فقالوا ان كل جزء من الفلك تعين مكانا لجزء من النار فاذا انتقل ذلك الجزء انتقل المتمكن فيه كالساكن في السفينة وهذا ضعيف لان الشهب لا يتحرك الى جهة واحدة بل قد يكون الى الشمال تارة والى الجنوب اخرى وما ذكروه من العلة فهو بعيد والا لزم حركة كرة الهواء والماء والارض مع ان الفلك بسيط لا جزء له ولو فرض له اجزاء لكانت متساوية فكيف يصح اختلافها في كون بعضها مكانا لبعض اجزاء النار البسيط والبعض الاخر مكانا للاخر الخامس انها ذات طبقة واحدة وذلك لقوتها على احالة ما يمازجها فلا يوجد في مكانها غيرها السادس انها قوية على احالة المركب اليها وذلك ظاهر **قال** والهواء حار رطب شفاف له اربع طبقات **اقول** لما فرغ من البحث عن احكام النار شرع في البحث عن الهواء الملاصق لها وذكر له احكاما اربعة الاول انه حار

والماء بارد رطب شفاف يحيط بثلثة ارباع الارض له طبقة واحدة والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة لها ثلث طبقات

وذلك فيما يرجع الى الكيفية الفعلية وقد وقع التشاجر فيه فاكثر الناس ذهب الى انه حار لا في الغاية لان الماء اذا اديد جعله هوآء سخن فضل تسخين ومع استحكام التسخين ينقلب هوآء واخرون منعوا من ذلك لانه لو اقتضى السخونة لطبعه لبلغ فيها الغاية لوجود العلة الخالية عن المعاوق الثاني انه يطلب رطب بمعنى سهولة قبول الاشكال لا بمعنى البلة وذلك ظاهر وهذا انما يرجع الى الكيفية الانفعالية الثالث انه شفاف وهو ظاهر لعدم ادراكه صرفا بالبصر الرابع انه ذو طبقات اربع الطبقة الاولى المجاور للارض المتسخن لمجاورة الارض المتشعشعه بشعاع النير وهي بخارية حارة والبخار هو المتحلل الرطب هو اجزاء مائية اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء الملاصقة للارض الطبقة الثانية وهي الهواء المتباعد عن الارض الذي انقطع عنه تاثير الشعاع لبعده عن الارض دخته صغار اكتسب حرارة وصاعدت وهي بخارية باردة يقال لها الباردة ليست ما يخالطها من الابخرة الطبقة الثالث الهواء الصرفة الرابعة يجاوره ويعلوه الا انه اخف حركة واقوى نفوذا لشدة الحرارة فالدخان هو المتحلل اليابس الممتزجة بشئ من النار **قال** والماء بارد رطب شفاف يحيط بثلثة ارباع الارض له طبقة واحدة **اقول** ذكر للماء خمسة احكام الاول بارد والحس يدل عليه لانه مع زوال المسخنات الخارجة يحس برده واختلفوا والاكثر على ان الارض ابرد منه لانها اكثف وابعد من المسخنات والحركة الفلكية وقال قوم اخرون ان الماء ابرد لانا نحس ذلك وهو ضعيف لان الشئ قد يكون اشد بردا في الحس ولا يكون في نفس الامر كذلك كما في جانب السخونة ولهذا كانت السخونة في الاجسام الذائبة كالرصاص وغيره اشد في الحس من النار الصرفة الخالية عن الضد لسرعة انفصال النار الصرفة عن اليد لاجل لطافتها فلا يدوم اثرها كذلك ههنا ان الماء للطافته ينبسط على العضو ويصل الى عمق كل جزء منه ويلتصق به بخلاف التراب المتاثر عنه سريعا وكان الاحساس ببرد الماء اكثر الثاني انه رطب هو ظاهر بمعنى البلة وقيل انه يقتضي الجمود لانه بارد بالطبع والبرد تقتضي الجمود وانما عرض السيلان لسخونة الارض والهوآء ولو خلى وطبعه لاقتضى الجمود والثالث انه شفاف لانه مع صرافته لا يحجب من الابصار وقيل انه ملون والا لم يكن مرئيا ولضعف لونه لم يحتجب عن الابصار الرابع انه محيط باكثر الارض وهو حكم ظني لانهم جعلوا العناصر متعاولة والا لاستحال الاضعف وعدم عنصره فلولا احاطته بثلثة ارباع الارض لكان اقل من الارض واذا كان محيطا باكثر الارض كان هو البحر والا فاما ان يكون فوق الارض او تحتها والثاني باطل والا لكان اصغر من الارض فيبقى الاول وهو البحر الخامس انه ذو طبقة واحدة هو البحر وظاهر **قال** والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة لها ثلث طبقات **اقول** ذكر للارض احكاما خمسة الاول انها باردة لانها كيفية وقد يلف

واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها وهي حادث عند تفاعل بعضها في بعض و يفعل الكيفية في المادة فيكسر

البحث في انها ابرد العناصر الثاني انها يابسة وهو ايضا ظاهر الثالث انها ساكنة في الوسط وقد تنازع في ذلك جماعة فذهب قوم الى انها متحركة الى السفل واخرون الى العلو واخرون بالاستدارة والحق خلاف ذلك كله والا لما وصل الحجر المرمي اليها ان كانت هابطة ولما نزل الحجر المرمي الى فوق ان كانت صاعدة ولما سقط على الاستقامة ان كانت متحركة على الاستدارة وقد اشار في هذا الحكم الى فايدة بقوله في الوسط وهو الرد على من زعم انها ساكنة بسبب عدم تناهيها من جانب السفل لا من حيث الطبع و بيان بطلان هذا القول ظاهر لان الاجسام متناهية الرابعة انها شفافة وقد وقع فيها منازعة بين القوم فذهب جماعة اليه لانها بسيطة و ذهب اخرون الى المنع لانا نشاهد الارض فان كانت بسيطة فلمطوا و ان كانت ممتزجة بغيرها كانت الارضية عليها اغلب فكانت الشفافة اغلب و ليس كذلك ثم نقضوا كبرى ذلك بالقمر الخامس في طبقاتها وهي ثلث طبقات هي ارض محضة وهي المركز وما يقارنه وطبقة طينية بعضها متكشف هو البر وبعضها احاط به البحر **المسئلة الثالثة** في البحث عن المركبات **قال** واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها **اقول** لما فرغ من البحث عن البسايط شرع في البحث عن المركبات وبدا من ذلك بالبحث عن بسايطها واعلم ان المركبات انما تركب من هذه العناصر الاربعة لان العنصر الواحد بسيط لا يقع به التفاعل فلا بد من كثرة ولما دل الاستقراء على انتفاء صلاحية ما عدا الكيفيات الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة او ينسب اليها الفعل والانفعال وجب ان يكون التفاعل انما هو في هذه الاربعة وحواملها فكانت لا اسطقسات هذه العناصر من حيث هي اجزاء العالم يسمى اركانا ومن حيث انها يتركب منها المركبات من المعادن والنباتات يسمى اسطقسات **قال** وهي حادث عند تفاعل بعضها في بعض **اقول** المركبات عند تحقق الاوايل تحدث عند تفاعل هذه العناصر الاربعة بعضها في بعض الى ان يستقر الكيفية المتوسطة المسماة بالمزاج ذهب اصحاب الخليط مثل انكساغورس و اتباعه الى نفي ذلك قالوا ان هنا اجزاء هي لحم واجزاء هي عظام واجزاء هي شحمة وغير ذلك من جميع المركبات وهي مختلفة مبثوثة في العالم غير متناهية فاذا اجتمع اجزاء من طبقة واحدة ظن ان تلك الطبيعة حدثت وليس كذلك بل تلك الطبيعة كانت موجودة والحادث التركيب لا غير والضرورة قاضية ببطلان هذه المقالة فانا نشاهد تبدل الوان وطعوم وروايح وغير ذلك من الصفات الحادثة **قال** ويفعل الكيفية في المادة فيكسر صرافة كيفيتها ويحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج **اقول** لما ذكر ان المركبات انما تحصل عند تفاعل هذه العناصر بعضها في بعض شرع في كيفية هذه التفاعل واعلم ان الحار والبارد والرطب اليابس اذا اجتمعا وفعل كل منهما في الاخر فلا يخلو اما ان يتقدم فعل احدهما

صرافة كيفيتها ويحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج .

بحث العناصر الاربعة المركبة



مع حفظ صورة البسايط ثم تختلف الامزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال مع عدم تناهيها بحسب الشخص

وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط وهي تسع

على انفعاله او تقرباً ويلزم من الاول صيرورة المغلوب غالباً وهو محال ومن الثاني كون الشيء الواحد غالباً ومغلوباً دفعة واحدة وهو محال فلم يبق الا ان يكون الفاعل في كل واحد منهما غير المنفعل فقيل الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة وينتقض بالماء الحار اذا امتزج بالماء البارد واعتدلا فان الفعل والانفعال بين الحار والبارد هناك موجود مع انه لا صورة يقتضي الحرارة في الماء البارد وقيل الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة مثلا يفعل حرارة الماء الحار في المادة الباردة فيكسر البرودة التي هي كيفية البارد ويحصل كيفية متشابهة متوسطة بين الحرارة والبرودة هي المزاج وهذا اختيار المطـ وفيه نظر لان المادة المنفعلة انما ينفعل في كيفية الفاعل لا في غيرها ويعود البحث من كون المغلوب بحيث يصير غالباً واجتماع الغالبية والمغلوبية للشيء الواحد في الوقت الواحد بالنسبة الى شيء واحد وهو باطل **قال** مع حفظ صورة البسايط **اقول** نقل الشيخ في هذا الموضوع في كتاب الشفاء ان ههنا مذهباً غريباً عجيباً وهو ان البسايط اذا اجتمعت وتفاعلت بطلت صورتها النوعية المقومة لها وحدثت صورة اخرى نوعية مناسبة لمزاج ذلك المركب واحتجوا بان العناصر لو بقيت على طبايعها حتى اتصف الجزء الناري مثلا بالصورة اللحمية امكن ان يعرض للنار بانفرادها عارض ينتهي بها الى ان يصير حرارتها الى ذلك الحد الذي حصل لها عند كونها جزء من المركب فيصير النار البسيط لحما وابطله الشيخ بان ذلك يكون كونا وفسادا لا امتزاجا ولان الكاسر باق مع الانكسار فالطبايع باقية مع الانكسار الكيفيات وبعض ما ذكره نورده عليهم لان مذهبهم ان الجزء الناري يبطل نارية عند امتزاجه ويتصف بالصورة اللحمية فيجوز عروض هذا العارض للنار البسيطة فان شرط التركيب كما هو جوابنا **قال** ثم تختلف الامزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال **اقول** الامزجة في المركبات هي المعدة لقبول المركب للصور والقوى المعدنية والنباتية والحيوانية اذ المركبات كلها اشتركت في طبيعة الجسمية ثم اختلف في هذه القوى فبعضها اتصف بصورة حافظة لبسايطه عن التفرق جامعة لتضادات مفردات من غير ان يكون مبدأ لشيء اخر وهذه هي الصور المعدنية وبعضها اتصف بصور يفعل مع ما تقدم التغذية والنمو والتوليد لا غير وهي النفس النباتية وبعضها نفعل مع ذلك الحس والحركة والارادة وهي النفس الحيوانية فلا بد ان يكون هذا الاختلاف بسبب اختلاف القوابل المستند الى اختلاف الاستعداد المستفاد من اختلاف الامزجة بسبب بعدها وقربها من الاعتدال وكل من كان مزاجه قريبا الى الاعتدال قبل نفسا اكمل **قال** مع عدم تناهيها بحسب الشخص وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط وهي تسع

الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام ويشترك الاجسام في وجوب التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له ضده عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به

بحث احكام الاجسام

اقول الامزجة يختلف باختلاف صغري اجزاء البسايط وكبرها وهذه الاختلاف بسبب الصغر والكبر غير متناه فكانت الامزجة كذلك غير متناهية بحسب التشخص وان كان لكل نوع طرفا افراط او تفريط فان نوع الانسان مثلا له مزاج خاص بين طرفين وهما افراط وتفريط لكن ذلك المزاج الخاص يشتمل على ما يتناهي من الامزجة الشخصية ولا يخرج عن مزاج الانسان وكذلك كل نوع اذا عرفت هذا فاعلم ان الامزجة تسعة لان البسايط اما ان يتساوى فيه وهو المعتدل او يغلب احدهما اما الحار مع اعتدال الانفعاليين او البارد معه او الخارج مع غلبة الرطب او اليابس او البارد معهما او يغلب الرطب مع اعتدال الفعليين او اليابس معه **قال الفصل الثالث** في بقية احكام الاجسام ويشترك الاجسام في وجوب التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له ضده عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه **اقول** لما فرغ عن البحث في الاجسام شرع في البحث عن باقي احكامها وهذا الفصل يشتمل على مسايل **المسئلة الاولى** في تناهي الاجسام وقد اتفق اكثر العقلاء عليه وانما خالف فيه حكماء الهند واستدل المص على ذلك لوجهين الاول برهان التطبيق وتقريره ان الابعاد لو كانت غير متناهية لامكننا ان نفرض خطين غير متناهيين ومبداهما واحد ثم ينفصل من احدهما قطعة ثم نطبق احد الخطين على الآخر بان يجعل اول احدهما مقابلا للاول الآخر وثاني الاول مقابلا للثاني والثالث للثالث وهكذا الى ما يتناهى فان استمر كذلك كان الناقص مثل الزايد وهو محال بالضرورة وان انقطع الناقص انقطع الزايد لان الزايد انما زاد بمقدار متناه هو القدر المقطوع والزايد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهيا فالخطان متناهيان وهو المط اذا عرفت هذا فارجع الى تتبع الفاظ الكتاب فقوله ويشترك الاجسام في وجوب التناهي اشارة الى الدعوى مع التنبيه على كون هذا الحكم واجبا لكل جسم لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به معناه لوجوب اتصاف خط الناقص الذي فرض له ضد التناهي اذا فرضنا الخطين غير متناهيين بالتناهي وقوله عند مقايسته بمثله معناه عند مقايسة الخط الناقص بالخط الكامل المماثل له في عدم التناهي ومعنى المقايسة ههنا مقابلة كل جزء من الناقص بجزء من الكامل وقوله ما فرض نقصانه عنه يعني مع فرض قطع شيء من الخط الناقص حتى صار ناقصا هذا ما خطر لنا في معنى هذا الكلام **قال** ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به **اقول** هذا هو الدليل الثاني على تناهي الابعاد وتقريره انا اذا فرضنا زاوية تخرج ضلعاها الى ما لا يتناهى على الاستقامة فان النسبة بين زيادة الابعاد التي اشتمل الضلعان عليها محفوظ بحيث كلما زاد الضلعان زادت الابعاد على نسبة واحدة فاذا استمرت زيادة الضلعين الى ما يتناهى استمرت زيادة البعد بينهما الى ما لا

واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيدل على الوحدة والضرورة قضت ببقائها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة و المرئية والمشمومة كالهواء ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري

يتناهى مع وجوب اتصاف الثاني اعني البعد بينهما بالتناهي لامتناع انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين

المسئلة الثانية في الاجسام متماثلة قال واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيدل على الوحدة اقول ذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين الى ان الاجسام متماثلة في حقيقة الجسمية وان اختلف بصفات وعوارض وذهب النظام الى انها مختلفة لاختلاف خواصها وهو باطل لان ذلك يدل على اختلاف الانواع لا على اختلاف المفهوم من الجسم من حيث هو جسم وقد استدل المص على قوله بان الجسم من حيث هو جسم يحد بحد واحد عند الجميع اما عند الاوايل فان حده الجوهر القابل للابعاد واما المتكلمون فانهم يحدونه بانه الطويل العريض العميق وهذا الحد الواحد لا قسمة فيه فالمحدود واحد ولاستحالة اجتماع المختلفات في حد واحد من غير قسمة بل متى جمعنا المختلفات في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كقولنا الحيوان اما ناطق او صاهل ويراد بهما الانسان والفرس المسئلة الثالثة في ان الاجسام باقية قال والضرورة قضت ببقائها اقول المشهور عند العقلاء ذلك ونقل عن النظام خلافه بناء منه على امتناع استناد العدم الى الفاعل وانه لا ضد للاجسام مع وجوب فنائها يوم القيمة فلزم بعدم بقائها وانها يتجدد حالا فحالا كالاعراض الغير القارة والمحققون على خلاف ذلك و اعتمادهم على الضرورة فيه وقيل ان النظام ذهب الى احتياج الجسم حال بقائه الى المؤثر فتوهم الناقل انه كان يقول بعدم بقاء الاجسام المسئلة الرابعة في ان الاجسام يجوز خلوها عن الطعوم و الروايح والالوان قال ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة كالهواء اقول ذهب المعتزلة الى جواز خلو الاجسام عن الطعوم والروايح والالوان ومنعت الاشعرية منه اما ان المعتزلة فاحتجوا بمشاهدة بعض الاجسام كذلك كالهواء واحتجت الاشعرية بقياس اللون على الكون وبما قيل الاتصاف على ما بعده وهما ضعيفان لان القياس الغير المشتمل على الجامع لا يفيد اليقين فكيف الحال عنه مع قيام الفرق فان الكون لا يعقل خلوه متميز عنه بالضرورة بخلاف اللون فانه يمكن ان يتصور الجسم خاليا عنه واما امتناع الخلو عنها بعد الاتصاف انما امتنع لافتقار الزايل بعد الاتصاف الى طريان الضد بخلاف ما قبل الاتصاف لعدم الحاجة اليه المسئلة الخامسة في ان الاجسام يجوز رؤيتها قال ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري اقول ذهب الاوايل الى ان الاجسام مرئية لكن لا بالذات بل بالعرض فانها لو كانت مرئية بالذات لرئي الهواء والتالي باطل فالمقدم مثله وانما يمكن رؤيتها بتوسط الضوء واللون وهذا حكم ضروري يشهد به الحس والضرورة وجمهور العقلاء على ذلك ولم اعرف فيه مخالفا المسئلة السادسة في ان الاجسام حادثة قال

عبد الحسين

والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو من الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر واما تناهي جزئياتها فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق على ما مر ويوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلين ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزايد ايضا

والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو من الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر **اقول** هذه المسئلة من اجل المسايل واشرفها في هذا الكتاب وهي المعركة العظيمة بين الاوايل والمتكلمين وقد اضطربت انظار العقلاء فيها وعليها مبنى القواعد الاسلامية وقد اختلف الناس فيها فذهب المسلمون واليهود والنصارى والمجوس الى ان الاجسام محدثة انها وذهب جمهور الحكماء الى انها قديمة وتفصيل قولهم في ذكرناه في كتاب المناهج اذا عرفت هذا فنقول الدليل على ان الاجسام حادثة انها لا تخلو عن جزئيات متناهية حادثة وكلما هذا شانه فهو حادث فالاجسام حادثة اما الصغرى فلان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهي امور حادثة متناهية اما بيان عدم انفكاك الجسم عنهما فضروري لان الجسم لا يعقل موجودا في الخارج منفكا عن المكان فان كان ثابتا فيه فهو الساكن وان كان منفكا عنه فهو المتحرك واما بيان حدوثهما فظ لان الحركة هي حصول الجسم في الحيز بعد ان كان في حيز اخر والسكون هو الحصول في الحيز بعد ان كان في ذلك الحيز فماهية كل واحد منهما يستدعي المسبوقية بالغير والازلي غير مسبوق بالغير فماهية كل واحد منهما ليست قديمة وايضا فان كل واحد منهما يجوز عليه العدم والقديم لا يجوز عليه العدم اما الصغرى فلان كل متحرك على الاطلاق فان كل جزء من حركته يعدم ويوجد عقيبه جزء اخر منهما وكل ساكن فانه اما بسيط او مركب وكذا [illegible] يمكن عليه الحركة لتساوي الجانب الملاقي منه لغيره من الاجسام والجانب الذي لا يلاقيه في قبول الملاقات فمكن على غير الملاقي الملاقات كما امكنت على الملاقي لكن ذلك انما يكون بواسطة الحركة فكانت الحركة جايزة عليه واما المركب فانه مركب من البسايط ونسوق الدليل الذي ذكرنا في البسيط الى كل جزء من اجزاء المركب واما الكبرى فلان القديم ان كان واجب الوجود لذاته استحال عدمه وان كان جايز الوجود استند الى علة موجبة لاستحالة صدور القديم عن المختار لان المختار انما يفعل بواسطة القصد والداعي والقصد انما يتوجه الى ايجاد المعدوم وكل اثر المختار حادث فلو كان القديم اثر المؤثر لكان ذلك المؤثر موجبا فان كان واجبا لذاته استحال عدمه فاستحال عدم معلوله وان كان ممكنا فقلنا الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى مؤثر موجب يستحيل عدمه فيستحيل عدم معلوله فقد ظهر ان القديم يستحيل عليه العدم وقد بينا جواز العدم على الحركة والسكون فيستحيل قدمهما **قال** واما تناهي جزئياتهما فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق على ما مر ويوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلين ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزايد ايضا **اقول** لما بين حدوث الحركة والسكون شرع

والضرورة تقضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها ثبت حدوثها والحدوث اختص بوقته اذ لا وقت قبله والمختار يرجح احد مقدوريه

الان في بيان تناهيهما لان بيان حدوثهما غير كاف في الدلالة التناهية هذا المقام هو المعركة بين الحكماء والمتكلمين فان المتكلمين يمنعون من اتصاف الجسم بحركات لا يتناهى والاوائل جوزوا ذلك والمتكلمون استدلوا على قولهم بوجوه احدها ان كل فرد موجود حادث فالمجموع كذلك وهو ضعيف اذ لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث المجموع الثاني انها قابلة للزيادة والنقصان فيكون متناهية وهو ضعيف بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى ازيد من الثانية ولا يلزم تناهيهما الثالث التطبيق وهو يؤخذ جملة الحركات من الان الى الازل جملة ومن زمان الطوفان الى الازل جملة اخرى ثم تطبق احدى الجملتين بالاخرى فان استمر الى ما يتناهى كان الزايد مثل الناقص هذا خلف وان انقطع الناقص يتناهى الزايد لانه انما زاد بعدد متناه والزايد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهيا الرابع ان كل حادث يوصف باضافتين متقابلتين هما السابقية والمسبوقية لان كل واحد من الحوادث لغير المتناهية يكون سابقا على ما بعده ولاحقا لما قبله والسبق واللحوق اضافتان متقابلتان وانما يصح اتصافه بهما لاتهما اخذا بالنسبة الى شيئين اذا عرفت هذا فنقول اذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدية من الان تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتبائنتان بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع فيه الانقطاع والى هذا اشار بقوله ويجب زيادة المتصف باحديهما اعني باحدى الاضافتين وهو اضافة السبق على المتصف بالاخرى اعني اضافة اللحوق فاذن اللواحق منقطعة في الماضي قبل انقطاع السوابق فيكون متناهية والسوابق ايضا يكون متناهية لانها زادت بمقدار متناه وهذا الوجه الاخير استنبطه المصنف ولم نعثر عليه في كلام القدماء **قال** والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية **اقول** لما بين ان الاجسام لا ينفك عن الحركة والسكون وبين حدوثهما وتناهيهما وجب القول بحدوث الاجسام لان الضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية **قال** فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها ثبت حدوثها **اقول** هذا نتيجة ما ذكر من الدليل وهو القول بحدوث الاجسام واما الاعراض فانه يستحيل قيامها بانفسها ويفتقر في الوجود الى محل تحل فيه وهي اما جسمانية او غير جسمانية والكل حادث اما الجسمانية فلامتناع قيامها بغير الاجسام واذا كان الشرط حادثا كان المشروط كذلك بالضرورة واما غير الجسمانية فبالدليل الدال على حدوث كل ما سوى الله تعالى والمصنف انما قصد الاعراض الجسمانية بقوله لما استحال قيام الاعراض الا بها ثبت حدوثها **قال** والحدوث اختص بوقته اذ لا وقت قبله والمختار يرجح احد مقدوريه

بلا داع ومرجّح عند بعضهم والمادّة منتفية والقبليّة لا يستدعي الزّمان و قد سلف تحقيقه

بلا داع ومرجّح عند بعضهم **اقول** لما بيّن حدوث العالم شرع في الجواب عن شبهة الفلاسفة وا قوی
شبههم ثلاثة اجاب المص عنها في هذا الكتاب لشبهة الاولى وهي اعظمها قالوا المؤثر التام في العالم
امّا ان يكون ازليا اوحادثا فان كان ازليا لزم قدم العالم لانّ عند وجود المؤثر التام يجب وجود الاثر
معه لانّه لو تاخّر عنه ثم وجد لم يخل امّا ان يكون لتجدد امر اولا والاوّل يستلزم كون ما فرضناه مؤثّرا
تامّا ليس بتام هذا خلف والثّاني ترجيح احد طرفي الممكن لا لمرجّح لانّ اختصاص وجود الاثر بالوقت الّذي
وجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحا من غير مرجّح وان كان المؤثر في العالم
حادثا نقلنا الكلام الى علّة حدوثه ويلزم التّسلسل والانتهآء الى المؤثّر القديم وهو محال لتخلّف الاثر
وهذا المحال انّما نشأ من فرض حدوث العالم وقد اجاب المتكلّمون عن هذه الشبهة لوجوه احدها المؤثّر
التّام قديم لكن الحدوث اختص بوقت الاحداث لانتفآء وقت قبله فالاوقات التي يطلب فيها التّرجيح
معدومة ولا يتمايز الّا في الوهم واحكام الوهم في مثل ذلك غير مقبولة بل الزّمان يبتدي وجوده مع اوّل وجود
العالم ولم يمكن وقوع ابتداء ساير الموجودات قبل ابتدآء وجود الزّمان اصلا الثّاني انّ المؤثّر التّام انّما
يجب وجود اثره معه لو كان موجبا امّا اذا كان مختارا فلا لانّ المختار يرجّح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجّح
فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا بعد وجوده لكن المؤثّر المختار اراد ايجاده وقت وجوده دون ما قبله
وما بعده لا لامر الثّالث انّه لم لا يجوز اختصاص بعض الاوقات بمصلحة يقتضي وجود العالم فيها دون ما قبل
ذلك الوقت وما بعد فالمؤثّر التّام وان كان حاصلا في الازل لكن لا يجب وجوده العالم فيه تحصيلا لتلك
المصلحة الرّابع انّ الله تعالى عالم بوجود العالم وقت وجوده وخلاف علمه محال فلم يكن وجوده قبل وقت
وجود الارادة تخصصه لذاتها السّادس انّ العالم محدث لما تقدّم فيستحيل وجوده في الازل لانّ
المحدث هو ما سبقه العدم والازلى لانّ ما لم يسبقه العدم والجمع بينهما محال ثم عارضوهم بالحادث اليومي
فانّه معلول فعلته امّا القديم فيلزم قدمه او الحادث فيلزم التّسلسل **قال** والمادّة منتفية
اقول هذا جواب عن الشبهة الثّانية وتقريرها انّهم قالوا كلّ حادث فهو مسبوق بامكان
وجوده وذلك الامكان ليس امرا عدميّا والّا فلا فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي ولا قدرة
القادر لانّا نعللها به مغايرة وليس جوهرا لانّه نسبة واضافة فهو عرض فمحله يكون سابقا عليه وهو المادّة
فتلك المادّة ان كانت قديمة ويستحيل انفكاكها عن الصّورة لزم قدم الصّورة فلزم قدم الجسم وان كانت
حادثة تسلسل والجواب قد بيّنّا انّ المادّة منتفية وقد سلف تحقيقه **قال** والقبليّة لا يستدعي
الزّمان وقد سلف تحقيقه **اقول** هذا جواب عن الشبهة الثالثة وتقريرها انّهم قالوا كلّ حادث

الفصل الرّابع في الجوهر المجرّدة امّا العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلّة وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه اثنان ولا سبق لمشروط باللاحق في تاثيره او وجوده والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه لان المؤثر ههنا مختار

فان عدمه سابق على وجوده واقسام السبق منتفية ههنا الّا الزّمان وكلّ حادث يستدعى سابقية الزّمان عليه فالزّمان ان كان حادثا لزم ان يكون زمانيا وهو محال وان كان قديما وهو مقدار الحركة لزم قدمها لكن الحركة صفة للجسم فيلزم قدمه والجواب ما تقدّم من انّ السبق لا يستدعى الزّمان والّا لزم التسلسل

قال الفصل الرّابع في الجوهر المجرّدة امّا العقل فلم يثبت دليل على امتناعه **اقول** لمّا فرغ من البحث عن الجواهر المقارنة شرع في البحث عن الجواهر المجرّدة ولبعدها عن الحسّ اخّرها عن البحث عن المقارنات وفي هذا الفصل مسائل **المسئلة الاولى** في العقول المجرّدة واعلم انّ جماعة من المتكلّمين نفوا هذا الجواهر واحتجّوا بانّه لو كان ههنا موجود ليس بجسم ولا جسمانى لكان مشاركا لواجب الوجود في هذا الوصف فيكون مشاركا له في ذاته وهذا الكلام سخيف لانّ الاشتراك في الصّفات السّلبية لا يقتضى الاشتراك في الذّوات فانّ كلّ بسيطين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع انتفاء الشّركة بينهما في الذات بل الاشتراك في الصّفات الثّبوتية لا يقتضى الاشتراك في الذّوات لانّ الاشياء المختلفة قد يلزمها لازم واحد فاذا ثبت ذلك لم يلزم من كون هذا الجواهر المجرّدة مشاركة للواجب تعالى في وصف التجرّد وهو سلبى مشاركتها في الحقيقة ولهذا اجمعوا بنفى هذه الجواهر المجرّدة **قال** وادلّة وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه اثنان ولا سبق لمشروط باللاحق في تاثيره او وجوده والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه لانّ المؤثر ههنا مختار **اقول** لمّا بيّن انتفاء الجزم بعدم الجوهر المجرّد الّذى هو العقل شرع في بيان انتفاء الجزم بثبوته وذلك ببيان ضعف ادلّة المثبتين واعلم انّ اكثر الفلاسفة ذهبوا الى انّ المعلول الاوّل هو العقل الاوّل وهو موجود مجرّد عن الاجسام والموادّ في ذاته وتاثيره معا ثمّ انّ ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكثّره باعتبار كثرة جهاته الحاصلة من ذاته ومن فاعله ثمّ يصدر من العقل الثّانى عقل ثالث وفلك ثان وهكذا الى ان ينتهى الى الاخير وهو المسمّى بالعقل الفعّال والى الفلك الاخير التاسع وهو فلك القمر واستدلّوا على اثبات الجوهر المجرّد الّتى هى العقول بوجوه الاوّل قالوا انّ الله تعالى واحد فلا يكون علّة للمتكثّر فيكون الصّادر عنه واحدا فلا يخلو امّا ان يكون جسما او مادّة او صورة او نفسا او عرضا او عقلا والاقسام كلّها باطلة سوى الاخير امّا الاوّل فلانّ كلّ جسم مركّب من المادّة والصّورة وقد بيّنّا انّ المعلول الاوّل واحد والى هذا القسم اشار بقوله الواحد لا يصدر عنه اثنان وامّا الثّانى فلانّ المادّة هى الجوهر القابل فلا يصحّ للفاعلية لانّ نسبة القبول الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب ويستحيل ان يكون نسبة الشّئ الواحد الى الواحد نسبة الامكان والوجوب فاذا لم يصلح المادّة للفاعلية لم يكن هى المعلول الاوّل السّابق على غيره

وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبيه بالكامل اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع

وغير الممكن محال لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب مع المنازعة في امتناع طلب المحال

لان المعلول الاول يجب ان يكون علة فاعلة لما بعده والى هذا القسم اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه فلا سبق للمادة التي لا يصلح ان يكون فاعلا لانه اذا لم يكن سابقة لم يكن هي المعلول الاول لما بينا ان المعلول الاول سابق على غيره من المعلولات واما الثالث فلان الصورة مفتقرة في فاعليتها و تاثيرها الى المادة لانها انما تؤثر اذا كانت موجودة مشخصة وانما يكون كذلك اذا كانت وجودية مشخصة وانما يكون كذلك اذا كانت مقارنة للمادة فلو كانت الصورة هي المعلول الاول لسابق على غيره لكانت مستغنية في عليتها عن المادة وهو محال فالحاصل ان الصورة محتاجة في وجودها التشخص الى المادة فلا يكون سابقة عليها وعلى غيرها من الممكنات لاستحالة اشتراط السابق باللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط اي للصورة باللاحق اي بالمادة في وجوده واما الرابع فلان النفس انما يفعل بواسطة البدن فلو كانت هي المعلول الاول لكانت علة لما بعدها من الاجسام فتكون مستغنية في فعلها عن البدن فلا يكون نفسا بل عقلا وهو محال فهي اذا مشروطة تاثيرها بالاجسام فلو كانت سابقة عليها لكان السابق مشروطا باللاحق في تاثير المستند اليه وهو محال والى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق اي النفس باللاحق الى الجسم في تاثيره واما الخامس فلان العرض محتاج في وجوده الى الجوهر فلو كان المعلول الاول عرضا لكان علة للجواهر كلها فيكون السابق مشروطا باللاحق في وجوده وهو باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق في وجوده فالحاصل ان الصورة والعرض مشروطان بالمادة والجوهر فلا يكونان سابقين عليهما والنفس انما تؤثر بواسطة الجسم فلا يكون مقدمة عليه تقدم العلة على المعلول والا لاستغنت في تاثيرها عنه اذا عرفت هذا الدليل فنقول بعد تسليم اصوله انه انما يلزم لو كان المؤثر موجبا اما اذا كان مختارا فلا فان المختار يتعدد اثاره وافعاله وسياتي الدليل على انه مختار **قال** وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبيه بالكامل اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب مع المنازعة في امتناع طلب المحال **اقول** هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي استدلوا بها على اثبات العقول المجردة مع الجواب عنه وتقرير الدليل ان نقول حركات السموات ارادية لانها مستديرة وكل حركة مستديرة ارادية لان الحركة اما طبيعية او قسرية والمستديرة لا يكون متروكا بالطبع وكل جزء من المسافة في الحركة المستديرة فان تركه بعينه هو التوجه اليه واذا انتفت الطبيعية انتفت القسرية لان القسر على خلاف الطبع وحيث لا طبع ولا قسر فثبت انها ارادية وكل حركة ارادية فانها يستدعي مطلوبا لان العبث لا يدوم وذلك المطلوب يجب ان

يستكمل الطالب والّا لم يتوجّه بالطّلب نحوه فامّا ان يكون كمالا في نفسه اولا والثاني محال والّا لجاز انقطاع
الحركة لانه لا بدّ ان يظهر لذلك الطّالب انّ ذلك المطلوب ليس بكمال في ذاته فيتركه الطالب اذ كان
المطلوب كمالا حقيقة فامّا ان يحصل بالكلية وهو محال والّا لانقطعت الحركة فيجب ان يحصل على التعاقب
ولما كانت كمالات الفلك حاضرة باسرها سوى الوضع لانه كامل في جوهره وباقي مقولاته غير وضع فان
اوضاعه الممكنة ليست حاضرة باسرها اذ لا وضع يحصل له الّا وهنا لك اوضاع لا نهاية لها معدومة متوقعة
ولا يمكن حصولها دفعة فهي انّما يحصل على التعاقب ثم انّ الفلك لما تصوّر كمال العقل وانه لم يبق فيه شيء
بالقوّة الا وقد خرج الى الفعل اشتاق الى التشبه به في ذلك ليستخرج ما فيه بالقوة الى الفعل ولما امتنع
ذلك دفعة استخرج كماله اوضاعه على التّعاقب فقد ظهر من هذا وجود عقل يتشبه به الفلك في حركته
فان كان واحدا لزم تشابه الحركات الفلكية في الجهات والسرعة والبطوء لا يقال لم يتحرك لاجل نفع
السافل ولم لا يختلف في السرعة والبطوء والجهة لذلك لانا نقول الفلكيات اشرف من هذا العالم
ويستحيل ان يفعل العالي شيئا لاجل السافل والّا لكان مستكملا به فالكامل مستكمل بالناقص هذا خلف
فلا يمكن ان يكون الحركة في اصلها ولا في هيئتها لاجل نفع السافل فهذا تقرير الدليل والجواب ان هذا
مبني على دوام الحركة ونحن قد بيّنا حدوث العالم فيجب انقطاعها فيبطل هذا الدّليل من اصله وايضا
فهذا الدليل يتوقف على حصر اقسام الطّلب الاقسام التي ذكروها ليست حاضرة سلمنا لكن لم يجوز
ان يكون الطّلب لما يستحيل حصوله او لما هو حاصل ولا شعور للطالب بذلك ونحن نمنع وجوب الشعور
بذلك ثم نقول لا نسلم انّ الحركة الفلكية دورية فلم يتحرك على الاستقامة سلمنا انها دورية فلم
لا يكون قسرية قوله انتفاء الطبع يقتضي انتفاء القسر قلنا ممنوع فان حركة المحوي بالحاوي حركة قسرية
وان كانت بالعرض وهو دورية سلمنا لكن الحركة ليست مقصودة بالذات بل انما يراد لغيرها فلم
حصرتم ذلك الغير في استخراج الاوضاع ولم لا يجوز ان يكون للفلك كمالات غير الاوضاع معدومة كالتعقلات
المتجددة وايضا فانه على قدر خاص فباقي انواع الكم عنده معدومة متوقعة وكذا كثير من الكيف فلم اوجبتم
الحركة في الوضع للتشبه باستخراج انواع الاوضاع ولم توجبوا استخراج باقي الاعراض من الكم والكيف
بل الالوان عنده معدومة متوقعة مع استحالة حصولها عندكم فلم لا يجوز مثله في الاوضاع سلمنا ذلك لكن لم
اوجبتم وجود عقل يتشبه به الفلك ولم لا يقال ان خروج الاوضاع كمال مقصود له فيتحرك لطلبه من غير
حاجة الى متشبه به سلمنا لكن لم اوجبتم نفع السافل وحديث الاستكمال مع انه خطابي غير لازم وبالجملة
فهذا الوجه ضعيف جدا اذا عرفت هذا فنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فقوله وقولهم يقرأ بالجر عطف على

قوله كقولهم وقوله استدارة الحركة يوجب الارادة اشارة الى ما نقلنا عنهم من ان الحركة المستديرة لا يكون الا ارادية وقوله المستلزم للتشبه بالكامل اشارة الى ان الغاية من الحركة ليس كما لا يحصل دفعة ولا ممتنع الحصول بل هو الحاصل على التعاقب وقوله اذا طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع اشارة الى ان ذلك الكمال ليس حاصلا بالفعل والا لانقطعت الحركة ولا بالقوة التي يمكن حصولها دفعة ايضا وقوله وغير الممكن محال اشارة الى ان الكمال اذا كان ممتنع الحصول استحال طلبه وقوله لتوقفه على دوامها اوجبت انقطاعه اشارة الى بيان ضعف هذا الدليل بانه مبني على دوام الحركة وقد بينا وجوب انقطاعه وقوله وعلى حصر اقسام الطلب اشارة الى اعتراض ثان وهو ان يمنع حصر اقسام الطلب في انه اما ان يكون كمالا حاصلا او ممتنع الحصول او يحصل على التعاقب وقوله مع المنازعة في امتناع طلب المحال اشارة الى اعتراض اخر وهو انا نمنع استحالة طلب المحال لجواز الجهل على الطالب **قال** وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لا مكن الممتنع او على الاقوى بالاضعف لمنع الامتناع الذاتي **اقول** هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلوا بها على اثبات العقول وتقريره ان نقول الافلاك ممكنة فلها علة فهي ان كان غير جسم ولا جسماني يثبت المطلوب وان كانت العلة جسمانيا لزم الدور وان كانت جسما فاما ان يكون الحاوي علة المحوي او بالعكس والثاني محال لان المحوي اضعف من الحاوي فلو كان المحوي علة لزم تعليل الاقوى الذي هو الحاوي بالاضعف الذي هو المحوي وهو محال والاول وهو ان يكون الحاوي علة في المحوي محال ايضا وبيانه يتوقف على مقدمات احدها ان الجسم لا يكون علة الا بعد صيرورته متشخصا معينا وهو ظاهر لانه انما يؤثر اذا صار موجودا بالفعل ولا وجود لغير المتشخص الثانية ان المعلول حال فرض وجود العلة يكون ممكنا وانما يحقق الوجوب بعد وجود العلة ووجوبها الثالثة ان الاشياء المتصاحبة لا يتخالف في الوجود والامكان اذا عرفت هذا فنقول لو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدما بالتشخص المعين على وجود المحوي فيكون المحوي حينئذ ممكنا فيكون انتفاء الخلاء ممكنا لانه مصاحب لوجود المحوي لكن الخلاء ممتنع لذاته والجواب بعد تسليم انتفاء الخلاء لا نسلم كون الامتناع ذاتيا اذا عرفت هذا فترجع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول قوله لا علية بين المتضايفين معناه الذي يفهم من هذا الكلام انه لا علية بين الحاوي والمحوي وهما المتضايفين لان احدهما من حيث هو حاو مضائف للاخر والاخر من حيث هو محوي مضائف له وهذان الوصفيان من باب المضائف وقوله والا لا مكن الممتنع اشارة الى ما بيناه من امكان الخلا الممتنع لذاته على تقدير الكون الحاوي علة وقوله او على الاقوى بالاضعف اشاره ما بيناه من كون الضعيف علة في القوي على تقدير كون المحوي علة للحاوي وقوله لمنع الامتناع الذاتي كما اشار الى ما بيناه في

واما النفس فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور وللممانعة في الاقتضاء و لبطلان احدهما مع ثبوت الآخر

الجواب من المنع من كون الخلاء ممتنعاً لذاته فهذا ما فهمنا من هذا الموضوع **المسئلة الثانية** في نفس الناطقة **قال** واما النفس فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة **اقول** هذا هو البحث عن احد انواع الجوهر وهو البحث عن النفس الناطقة وقبل البحث عن احكامها شرع في تعريفها وقد عرفها الحكماء انها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة لان الجسم اذا اخذ بمعنى المادة كانت النفس المنضمة اليه الذي يحصل من اجتماعهما نبات او حيوان او انسان صورة واذا اخذ بمعنى الجنس كانت كمالا لان فيه طبيعة الجنس ناقصة قبل الفصل وعرفوا النفس بكمال دون الصورة لان النفس الانسانية غير حالة في البدن فليست صورة له وهي كمال له واعلم ان الكمال منه اول وهو الذي يتنوع به الشيء كالفصول ومنه ثان وهو ما يعرض للنوع بعدكماله من صفاته اللازمة والعارضة فالنفس من القسم الاول وهي كمال لجسم طبيعي حتى البسائط بل هي كمال الجسم طبيعي آلي يصدر عنه افعاله بواسطة الآلات ومعناه كونه ذا الآت يصدر عنه بتوسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة والارادية والنطق **المسئلة الثالثة** في ان النفس الناطقة ليست هي المزاج **قال** وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور **اقول** ذهب المحققون الى ان النفس الناطقة مغايرة للمزاج وعليه ثلثة اوجه الاول ما ذكره الاوايل ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج انما يحصل من اجتماع العناصر المتضادة فعلة ذلك الاجتماع وهو النفس الناطقة فلا يكون هي المزاج المتاخر عن الاجتماع لاستحالة الدور وفي هذا الوجه نظر لانهم عللوا حدوث النفس باستعداد الحاصل من المزاج فكيف جعلوا الان حدوث الاجتماع من النفس وللشيخ ههنا كلام طويل ليس هذا موضع ذكره **قال** وللممانعة في الاقتضاء **اقول** هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان المزاج يمانع النفس في مقتضاهما كما في الرعشة فان مقتضى النفس لحركة الى جانب مقتضى المزاج الحركة الى جانب آخر وتضاد الآثار يستدعي تضاد المؤثر فههنا الممانعة بين النفس والمزاج في جهة الحركة وكذلك قد يقع بينهما الممانعة في نفس الحركة اما بان تكون الحركة نفسانية لا يقتضيها المزاج كما في حال حركة الانسان على وجه الارض وان مزاجه تقتضي السكون عليها ونفسه تقتضي الحركة او بان يكون طبيعة لا تقتضيها النفس كما في حال المغشي **قال** و لبطلان احدهما مع ثبوت الآخر **اقول** هذا هو الوجه الثالث الدال على ان النفس مغايرة للمزاج وتقريره ان الادراك انما يكون بواسطة الانفعال فاللامس اذا ادرك شيئا فلا بد من ان ينفعل عن الملموس فلو كان اللامس هو المزاج لبطل عند انفعاله وحدث كيفية مزاجية اخرى وليس المدرك هو الكيفية الاولى لبطلانها ووجوب بقاء المدرك عند الادراك ولا الثانية لان

المدرك لا بدّ وان ينفعل عن المدرك والشيء لا ينفعل عن نفسه **المسئلة الرابعة** في ان النفس ليست هي البدن **قال** ولما يقع الغفلة عنه **اقول** ذهب من لا تحصيل له الى ان النفس الناطقة هي البدن وقد ابطله المص بوجوه ثلاثة الاول ان الانسان قد يغفل عن بدنه واعضائه واجزائه الظاهرة والباطنة وهو متصور لذاته ونفسه فيجب ان يغايرها فقوله ولما يقع الغفلة عنه عطف على قوله لما هي شرط فيه اى والنفس مغايرة لما هي شرط فيه ولما يقع الغفلة عنه اعني البدن **قال** والمشاركة فيه **قول** هذا هو الوجه الثاني الدال على ان النفس ليست هي البدن تقريره ان البدن جسم وكل جسم على الاطلاق فان مشارك لغيره من الاجسام في الجسمية فان الانسان يشارك غيره من الاجسام في الجسمية ويخالفه في النفس الانسانية وما به المشاركة غير ما به المباينة فالنفس غير الجسم فقوله المشاركة فيه عطف عن قوله الغفلة عنه اى وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه والمشاركة فيه **قال** والتبدل فيه **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان اعضاء البدن واجزاؤه يتبدل كل وقت ويتبدل ما ذهب بغيره فان الحرارة الغريزية يقتضي تحليل الرطوبات البدنية فالبدن دائما في التحلل والاستخلاف والهوية باقية من اول العمر الى آخره والمتبادل مغاير للباقي فالنفس غير البدن فقوله والتبدل فيه عطف على قوله والمشاركة به اى وهي مغايرة لما يقع المشاركة والتبدل فيه **المسئلة الخامسة** في تجرد النفس **قال** وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها **اقول** اختلف الناس في ماهية النفس وانها هل هي جوهر ام لا والقائلون بانها جوهر اختلفوا في انها هل هي مجردة ام لا والمشهور عند الاوائل وجماعة من المتكلمين كبني نوبخت من الامامية والمفيد منهم والغزالي من الاشاعرة انها جوهر مجرد ليست بجسم ولا جسماني وهو الذي اختاره المص واستدل على تجردها بوجوه الاول تجرد عارضها وهو العلم وتقرير هذا الوجه ان ههنا معلومات مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محالة مطابقا لها فيكون مجردا لتجردها فمحله وهو النفس يجب ان يكون مجردا لاستحالة حلول المجرد في المادة **قال** وعدم انقسامه **اقول** هذا هو الوجه الثاني وهو ان العارض للنفس اعني العلم غير منقسم فمحله اعني المعروض كذلك وتقرير هذا الدليل يتوقف على مقدمات احدها ان ههنا معلومات غير منقسمة وهو ظاهر فان واجب الوجود غير منقسم وكذا الحقايق البسيطة الثانية ان العلم بها غير منقسم لانه لو انقسم لكان كل واحد من اجزائه اما ان يكون علما اولا والثاني باطل لانه عند الاجتماع اما ان يحصل امر زايد اولا يكون فان كان الثاني لم يكن ما فرضناه علما بعلم هذا خلف وان كان الاول فذلك الزايد اما ان يكون منقسما فيعود البحث اولا يكون فيكون العلم غير منقسم وهو المط وان كان كل

وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا ولا يستلزم استغناء العارض استغناء المعروض

جزء علما فاما ان يكون عالما بكل ذلك المعلوم فيكون الجزء مساويا للكل هذا خلف او ببعضه فيكون ما فرضناه غير منقسم منقسما هذا خلف الثالثة ان محل العلم غير منقسم لانه لو انقسم لانقسم العلم لانه ان لم يحل في شيء من اجزائه لم يحل في ذلك المحل وان حل فاما ان يكون في جزء غير منقسم وهو المط او في اكثر من جزء فاما ان يكون الحال في احدهما عين الحال في الآخر وهو محال بالضرورة او غيره فيلزم الانقسام الرابعة ان كل جسم وكل جسماني فهو منقسم لانا قد بينا ان لا وجود لوضعي غير منقسم واذا ثبت هذه المقدمات ثبت تجرد النفس وفيه نظر لمنع من المساوات مطلقا عند المساوات في تعلق الجزء بكل المعلوم كالكل **قال** وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه **اقول** هذا هو الوجه الثالث تقريره ان النفوس البشرية يقوى على ما لا يقوى عليه المقارنات للمادة فلا تكون مادية لانها يقوى على ما لا يتناهى لانها يقوى على تعقلات الاعداد الغير المتناهية وقد بينا ان القوة الجسمانية لا يقوى على ما لا يتناهى فيكون مجردة وفيه نظر لان التعقل قبول الفعل وقبول ما لا يتناهى في الجسمانيات ممكن **قال** ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا **اقول** هذا هو الوجه الرابع وتقريره ان النفس لو حلت جسما من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة والتالي باطل بقسميه فكذا المقدم بيان الشرطية ان القوة العاقلة اذا حلت في قلب ودماغ لم يخل اما ان تكفي صورة ذلك المحل في التعقل او لا تكفي فان كفت لزم حصول التعقل دائما لدوام تلك الصورة للمحل وان لم تكف لم يعقلها البتة لاستحالة ان يكون تعقلها مشروطا بحصول صورة اخرى لمحلها فيها والا لزم اجتماع المثلين واما بطلان الثاني فظ لان النفس تعقل القلب والدماغ في وقت دون وقت ولنرجع الى الفاظ الكتاب فقوله ولحصول عارضها يعني بالعارض التعقل وقوله بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا اي ولحصول العارض وهو التعقل بالنسبة الى ما يعقل محلا من قلب ودماغ حصولا منقطعا لا دائما **قال** ولا يستلزم استغناء العارض استغناء المعروض **اقول** هذا وجه خامس يدل على تجرد النفس وتقريره ان النفس يستغني في عارضها وهو التعقل عن المحل فيكون في ذاتها مستغنية عنه لان استغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان العارض محتاج الى المعروض فلو كان المعروض محتاج الى شيء لكان العارض اولى بالاحتياج اليه فاذا استغنى العارض وجب استغناء المعروض وبيان استغناء التعقل عن المحل ان النفس تدرك ذاتها لذاتها لا لآلة والا لتوقف تدركها وتدرك ادراكها لذاتها ولآلتها كل ذلك من غير آلة متوسطة بينها وبين هذه المدركات فاذن هي مستغنية في ادراكها لذاتها ولآلتها وادراكها عن الآلة فيكون في ذاتها مستغنية عن الآلة ايضا فقوله ولا يستلزم استغناء العارض عني بالعارض ههنا التعقل

ولانتفاء التبعية ولحصول الضد ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافهما

وقوله استغناء المعروض عنه به النفس التي يعرض لها التعقل **قال** ولانتفاء التبعية
أقول الذي فهمناه من هذا الكلام ان هذا وجه آخر دال على تجرد النفس وتقريره ان القوة المنطقية
في الجسم يضعف بضعف ذلك الجسم الذي هو شرط فيها والنفس بالضد من ذلك فانها يقوى
حال ضعف الجسم كما في وقت الشيخوخة تقوى وتكثر تعقلاتها فلو كانت جسمانية لضعف
بضعف محلها وليس كذلك فلما انتفت تبعية النفس للجسم في حال ضعفه دل ذلك على انها
ليست جسمانية **قال** ولحصول الضد **أقول** هذا وجه سابع يدل على تجرد النفس و
تقريره ان القوة الجسمانية مع توارد الافعال عليها وكثرتها تضعف وتكل لانها ينفعل عنها
فان من نظر طويلا الى قرص الشمس لا يدرك في الحال غيرها ادراكا تاما واما القوة النفسانية
فبالضد من ذلك فان عند كثرة التعقلات يقوى ويزداد فالحاصل عند كثرة الافعال هو ضد ما يحصل للقوة الجسمانية عند
كثرة الافعال فهذا ما خطر لنا في معنى قوله ولحصول الضد **المسئلة السادسة** في ان النفوس البشرية متحدة
في النوع **قال** ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها **أقول** اختلف الناس في ذلك
فذهب الاكثر في ان النفوس البشرية متحدة بالنوع متكثرة بالشخص وهو مذهب ارسطاطاليس وذهب
جماعة من القدماء الى انها مختلفة بالنوع واحتج المص على وحدتها بانها يشملها حد واحد والامور
المختلفة يستحيل اجتماعها تحت حد واحد وعندي في هذا نظر فان التحديد ليس لجزئيات النفس حتى
يلزم ما ذكره بل المفهوم النفس وهو المعنى الكلي وذلك كما يحتمل ان يكون نوعا يحتمل ان يكون جنسا فان قال ان حد الكلي حد
لكل نفس اذ لا يعقل من كل نفس سوى ما قلنا في التحديد منعنا ذلك والزمنا الدور لان الاشياء المتكثرة انما يصح جمعها
في حد واحد لو كانت متحدة في الماهية فلو استفدنا وحدتها من الدخول في الحد الواحد لزم الدور
والتحديد ليس راجعا الى المفهوم من النفس بل الى حقيقتها في نفس الامر والا لكان الحد حدا بحسب
الاسم لا حدا بحسب الحقيقة **قال** واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافهما **أقول** هذا جواب
عن شبهة من استدل على اختلافها وتقرير الدليل انهم قالوا وجدنا النفوس البشرية يختلف في العفة
والفجور والذكاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لان المزاج قد يكون واحدا والعوارض مختلفة
فان بارد المزاج قد يكون في غاية الذكاء وكذا حار المزاج قد يكون في غاية البلادة وكذلك المزاج
قد يتبدل والصفة النفسانية باقية ولا من الاسباب الخارجة لانها قد يكون بحيث يقتضي خلقا
والحاصل ضده فعلمنا انها لوازم للماهية وعند اختلاف اللازم يختلف الملزوم والجواب ان الملزوم
مختلفة وليست هي النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفة ومجموع النفس مع العوارض اذا كان

مختلفا

وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع

وهي مع البدن

مختلفا الا يلزم ان يكون كل جزء ايضا مختلفا فهذه الحجة مغالطة هذا صورة ما اجاب به المص في بعض كتبه عن هذه الحجة وفي هذا نظر والاقرب في الجواب ما ذكره ههنا وهو ان هذه عوارض مفارقة غير لازمة فاختلافها لا يقتضي اختلاف المعروض **المسئلة السابعة** في ان النفوس البشرية حادثة **قال** وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت وثبوت ما يمتنع **اقول** اختلف الناس في ذلك فالمليون ذهبوا الى انها حادثة وهو ظاهر على قواعدهم لما ثبت من حدوث العالم وهي من جملة العالم ولاجل ذلك قال المص وهو ظاهر على قولنا واما الحكماء فقد اختلفوا ههنا فقال ارسطو انها حادثة وقال افلاطون انها قديمة والمص ذكر ههنا حجة ارسطو ايضا على الحدوث وتقرير هذه الحجة ان النفوس لو كانت ازلية لكانت اما واحدة او كثيرة والقسمان باطلان فالقول بقدمها باطل اما الملازمة فظاهر اما بطلان وحدتها فلانها لو كانت واحدة ازلا فاما ان تتكثر فيما لا يزال او لا يتكثر والثاني باطل والا لزم ان يكون ما يعلمه زيد يعلمه كل واحد وكذا ساير الصفات النفسانية لكن الحق خلاف ذلك فانه قد يعلم زيد شيئا وعمرو جاهل به ولو اتحدت نفساهما لزم اتصاف كل واحد بالضدين والاول باطل ايضا لانها لو تكثرت لكانت النفسان الموجودتان الان اما كانتا حاصلتين قبل الانقسام فقد كانت الكثرة حاصلة قبل فرض حصولها هذا خلف واما ان يقال حدثتا بعد الانقسام وهو محال والا لزم حدوث النفسين وبطلان النفس التي كانت موجودة واظن ان قوله والا لزم اجتماع الضدين اشارة الى هذا اللوازم التاشية عن هذا القسم من المنفصلة لان القول بالوحدة فيما لا يزال يستلزم اتصاف النفوس بالضدين والقول بالكثرة فيما لا يزال مع حصولها يستلزم تكثر ما فرضناه واحدا وهو جمع بين الضدين ايضا والقول بالكثرة مع تجددها يستلزم بطلان النفس الواحدة وحدوثها بين النفسين مع فرض قدمهما وهو جمع بين الضدين ايضا واما بطلان كثرتها ازلا فلان التكثير اما بالذاتيات او باللوازم او بالعوارض والكل باطل اما الاول فلما ثبت من وحدتها بالنوع وكذا الثاني لان كثرة اللوازم يستلزم كثرة الملزومات واظن ان قوله او بطلان ما ثبت اشارة الى هذا لان القول بالكثرة الذاتية يستلزم بطلان وحدتها بالنوع وقد اثبتناه واما الثالث فلان اختلاف العوارض للذوات المتساوية بالنوع انما يكون عند تغاير المواد لان نسبة العوارض الى المثلين واحدة ومادة النفس البدن لاستحالة الانطباع عليها وقبل البدن لا مادة والا لزم التناسخ وهو محال واظن ان قوله او ثبوت ما يمتنع اشارة الى هذه **المسئلة الثامنة** في ان لكل نفس بدنا واحدا وبالعكس **قال** وهي مع البدن

على التساوى ولا تفنى بفنائه ولا يصير مبدأ صورة الاخرى والا بطل ما اصلناه من التعادل وتعقل بذاتها وتدرك

بالآلات الامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد

على التساوى **اقول** هذا حكم ضرورى او قريب من الضرورى فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدة
فلو كان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين وهو محال فيستحيل تعلق النفوس الكثيرة ببدن
واحد وكذا العكس فانه لو تعلقت نفس واحدة ببدنين لزم ان يكون معلوم احدهما معلوما للآخر
وبالعكس وكذا باقى الصفات النفسانية وهو باطل بالضرورة **المسئلة التاسعة** فى
ان النفس لا تفنى بفناء البدن **قال** ولا تفنى بفنائه **اقول** اختلف الناس ههنا والقائلون
بجواز اعادة المعدوم جوزوا فناء النفس مع فناء البدن والمانعون هناك منعوا ههنا اما الاوائل
قد اختلفوا ايضا والمشهور انها لا تفنى اما اصحابنا فانهم استدلوا على امتناع فنائها بان الاعادة
واجبة على الله تعالى على ما يأتى ولو عدمت النفس لامتنعت اعادتها لما ثبت من امتناع اعادة المعدوم
فيجب ان لا تفنى واما الاوائل فاستدلوا بانها لو عدمت لكان امكان عدمها محتاجا الى محل مغاير لها
لان القابل يجب وجوده مع القبول ولا يمكن وجود النفس مع العدم فذلك المحل هو المادة فيكون
النفس مادية فيكون مركبة هذا خلف على ان تلك المادة يستحيل عدمها لاستحالة التسلسل وهذه
الحجة ضعيفة لانه مبنية على ثبوت الامكان واحتياجه الى المحل الوجودى وهو ممنوع سلمنا لكن ذلك
ينتقض بالجواهر البسيطة فانها ممكنة ومعنى امكانها قبولها للعدم فيكون مادية سلمنا لكن لم لا يجوز
القول بكون النفوس مركبة من جوهرين مجردين احدهما يجرى مجرى المادة والآخر يجرى مجرى الصورة وبقاء
جوهر المادة لا يكفى فى بقاء جوهر النفس ثم ينتقض ذلك بامكان الحدوث فانه يتحقق هناك امكان
من دون مادة قابلة فكذا امكان الفساد **المسئلة العاشرة** فى ابطال التناسخ **قال**



ولا يصير مبدأ صورة الاخرى والا بطل ما اصلناه من التعادل **اقول** اختلف الناس ههنا فذهب
جماعة من العقلاء الى وجود التناسخ فى النفوس بان ينتقل النفس التى كانت مبدأ صورة لزيد الى بدن
عمرو ويصير مبدأ صورة له ويكون بينهما من العلاقة كما كان بين البدن الاول وبينها وذهب الاكثر من
العقلاء الى بطلان هذا المذهب والدليل عليه انا قد بينا ان النفوس حادثة وعلة حدوثها قديمة
فلا بد من حدوث استعداد دون وقت حدوثها التخصص ذلك الوقت بالايجاد فيه والاستعداد انما هو
باعتبار القابل فاذا حدث الاستعداد تم وجب حدوث النفس المتعلقة فاذا حدث بدن وتعلقت به نفس بحيث
عن مبادئها فاذا انتقلت اليه نفس اخرى منسلخة عن لزم اجتماع النفسين لبدن واحد وقد بينا بطلانه فوجب
التعادل فى الابدان والنفوس حتى لا يوجد نفسان لبدن واحد وبالعكس **المسئلة الحادية عشر** فى كيفية تعلق النفس
وادراكها **قال** وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد **اقول** اعلم ان التعقل

هو ادراك الكليات والادراك هو الاحساس بالامور الجزئية وقد ذهب جماعة من القدماء الى ان النفس
تعقل الامور الكلية بذاتها من غير احتياج الى آلة وتدرك الامور الجزئية بواسطة قوى جسمانية
هي محال الادراك والحكم الاول ظاهر فانا نعلم قطعا انا ندرك الامور الكلية مع اختلال كل عضو نتوهم انه
آلة التعقل وقد سلف تحقيق ذلك واما الحكم الثاني وهو افتقارها في الادراك الجزئي الى الالات فلانا
نميز بين الامور المتفقة بالماهية المختلفة بالوضع لا غير كما انا نفرق بين العين اليمنى واليسرى من صورة
التي نتخيلها ونميز بينهما مع اتحادهما في الحقيقة واختلافهما في الموضع فليس الامتياز بينهما بذاتي ولا
بما يلزم الذات لفرض تساويهما بل بامور عارضة ثم اختصاص كل واحدة منهما بعارضها ليس في
الوجود الخارجي لان المتخيل قد لا يكون موجودا في الخارج فليس الامتياز اذن للماخوذ عنه بل للاخذ
فان كان محل احدهما هو بعينه محل الاخرى استحال اختصاص احديهما بكونها يمنى والاخرى بكونها
يسرى لان العارض نسبته اليهما واحدة فبقي ان يكون المحل مختلفا حتى يكون الجانب الذي يحل فيه احديهما
غير الجانب الذي يحل فيه الاخرى اذا عرفت هذا فقوله وتعقل بذاتها اشارة الى ما ذكرنا من ان التعقل
للامور الكلية لذات النفس من غير آلة وقوله وتدرك بالالات اشارة الى ان ادراك الامور الجزئية انما
يكون بواسطة قوى جسمانية وقوله للامتياز بين المختلفين وضعا اشارة الى ما مثلناه بين العينين
وقوله غير اسناد اي من غير اسناد الى الخارج **المسئلة الثانية عشر في القوى النباتية**

قال وللنفس قوى يشاركها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة **اقول** لما كان البدن
آلة للنفس في افاعيلها المنوطة به كان صلاحها بصلاحه ولما كان البدن مركبا من العناصر
المتضادة وكان تاثير الجزء الناري فيه الاحالة احتيج في ثباته الى ازدياد بدل ما يتحلل منه فاقتضت
حكمة الله تعالى الجعل للنفس ذات قوة يمكنها بها استخلاف ما ذهب بما ياتي وذلك انما يكون بالغذاء
ثم لما كان البدن اول خلقته محتاجا الى زيادة في مقدار على مناسب في اقطاره باجسام ينضم اليه من
خارج وجب في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها تحصيل جواهر قابلة للتشبيه بالبدن
ينضم اليه على تناسب في اقطاره هي النامية ثم لما كان البدن ينقطع ويعدم فاقتضت عناية الله تعالى
الاستحفاظ بهذا النوع وجب في حكمة الله تعالى للنفس ذات قوة بجعل بعض الجواهر المستعد لقبول الصور
الانسانية الى تلك الصورة وهي القوة المولدة فكانت للنفس ذات قوى ثلثة الغاذية والنامية
والمولدة وهذه القوى مشتركة بين الانسان والحيوان والنبات فالغاذية هي التي تحيل الغذاء الى مشابهة
المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل والنامية هي التي تزيد في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ الى

واخرى اخص بها تحصل الادراك اما للجزئي او للكلي وللغاذية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وقد يتضاعف هذه لبعض الاعضاء والنمو مغاير للسمن والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا واما القوة الادراك للجزئي فمنه اللمس وهو قوة منبثة في البدن كله

تمام النشو والمولدة هي التي يفيد المني بعد استحالة في الرحم الصور والقوى والاعراض واعلم ان اسناد الصور الى هذه القوة باطل وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى **قال** واخرى اخص بها تحصل الادراك اما للجزئي وللكلي **اقول** للنفس ايضا قوى اخص من الاولى هي الادراك اما للجزئي وهو الاحساس واما للكلي وهو التعقل فالاحساس مشترك بينه وبين الحيوان خاصة فهو اخص من القوى الاولى المشتركة بينها وبين النبات والتعقل اخص من الاحساس لانه لا يحصل للحيوان بل للانسان **قال** وللغاذية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة **اقول** القوة الغاذية يتوقف فعلها على اربع قوى ليتم الاغتذاء وهي الجاذبة للغذاء والماسكة له لتهضمه الهاضمة وهي التي تحيل الغذاء الذي جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام يتهيأ لان يجعل الغاذية جزء من الفعل من المغتذي والدافعة للفضلات **قال** وقد يتضاعف هذه لبعض الاعضاء **اقول** قد يتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة التي يجذب بقوتها غذاء كلية البدن والتي يمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح لان يصير دما والتي تدفعه الى الكبد وفيها ايضا قوة لما يغتذي به المعدة خاصة جاذبة وقوة ماسكة وقوة هاضمة وقوة دافعة **قال** والنمو مغاير للسمن **اقول** النمو هو زيادة الجسم بسبب اتصال جسم آخر به من نوعه ويكون الزيادة متداخلة في اجزاء المزيد عليه وهو مغاير للسمن وكذا الذبول مغاير للهزال فان الواقف في النمو قد يسمن كالشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا تقوى الغذاء على تفريقها فلا يتحقق النمو وكذلك النامي قد يهزل **قال** والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا **اقول** اثبت الحكماء للنفس قوة يصدر عنها التصوير والتشكيل بشكل نوع ذي القوة والحق ما ذهب اليه المص من ان ذلك محال لان هذه الاشكال والصور امور محكمة متقنة فلا يصدر عن طبيعة غير شاعرة بما يصدر عنها بل يجب اسنادها الى مدبر حكيم وايضا فان هذه التشكيلات امور مركبة والقوة البسيطة لا يصدر عنها اشياء كثيرة بل شكلها في محلها البسيط هو الكرة فيكون هذا المركبات على شكل الكرات وهو باطل بالضرورة

المسئلة الثالثة عشر في انواع الاحساس

قال واما القوة الادراك للجزئي فمنه اللمس وهو قوة منبثة في البدن كله **اقول** لما فرغ من الامر العام اعني القوة النباتية شرع الان في البحث عما هو اخص منه وهو القوة الحيوانية اعني الاحساس المشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات وبدأ باللمس لان باقي الحواس يراد لجلب النفع وهو لدفع الضرر ولما كان دفع الضرر اولى من جلب النفع لاجرم قدم البحث فيه على غيره من القوى الحساسة

واعلم

وفي تعدده نظر ومنها الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد ومنها الشم ويفتقر الى وصول

الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم ومنها السمع ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ ومنها البصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان ويتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما بتلك ويتعلق بالذات بالضوء واللون وهو راجع فينا الى التاثر الحدقة

واعلم ان اللمس كيفية قايمة بالبدن منبثة في ظاهره اجمع يدرك بها المنافي والملائم **قال** وفي تعدده نظر **اقول** اختلف الناس في ان اللمس هل هو قوة واحدة او قوى كثيرة فالجمهور على انها قوى اربع الاولى الحاكمة بين الحار والبارد الثانية الحاكمة بين الرطب واليابس الثالثة الحاكمة بين الصلب واللين الرابعة الحاكمة بين الخشن والاملس لان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من امر واحد **قال** ومنها الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد **اقول** الذوق قوة قايمة بسطح اللسان لا يكفي فيها الملامسة بل لا بد من متوسط من الرطوبة اللعابية الخالية عن الطعوم لانها ان كانت ذات طعم مماثل المدرك لم يتحقق الادراك لان الادراك انما يكون بالانفعال والشيء لا ينفعل عن مجانسه وان كانت ذات طعم مضاد لم يرد الكيفية على صرافتها في الصحة كما في المرض **قال** ومنها الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم **اقول** الشم قوة في الدماغ بحملة زايدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب يفتقر الى وصول الهواء المقبول عن ذي الرايحة الى الخيشوم او وصول الاجزاء من ذي الرايحة اليه لانه انما تدرك بالملاقاة وقد ذهب قوم الى ان الشم انما يكون بان يتحلل اجزاء الجسم ذي الرايحة ينتقل مع الهواء المتوسط الى الحاسة لان الدلك والتبخير يهيج الرايحة وتدركها وقال اخرون ان الهواء المتوسطة يتكيف بتلك الكيفية لا غير والا ينقص ورق الجسم ذي الرايحة مع استنشاقها والمص بشر بكلامه على تجويز الامرين وان الشم قد يحصل بكل واحد منهما **قال** ومنها السمع ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ **اقول** ذهب قوم الى ان السمع انما يحصل عند تادي الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ ولهذا تدرك بجهته ويتاخر السماع عن الابصار لتوقف الاول على حركة الهواء دون الثاني والمص مال الى هذا مهنا وفيه نظر لان الصوت قد يسمع من وراء الجدار مع امتناع بقاء الشكل على حاله ولو امكن نفوذ الهواء **قال** ومنها البصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان ويتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما بتلك ويتعلق بالذات بالضوء واللون **اقول** المبصرات اما ان يتعلق الابصار بها اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض والاول هو الضوء واللون لا غير والثاني ما عداهما من ساير المبصرات كالشكل والحجم والمقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من اصناف المرئيات **قال** وهو راجع فينا الى تاثر الحدقة **اقول** الادراك عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة راجع الى تاثر الحاسة فالابصار بالعين معناه تاثر الحدقة وانفعالها عن الشيء المرئي هذا في حقنا نحن ولهذا قيده المص بقوله فينا لان الادراك ثابت في حقه تعالى ولا يتصور فيه التاثر وذهبت الاشاعرة الى انه معنى زايد على

يجب حصوله مع شرايط بخروج الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه

تاثر الحدقة **قال** ويجب حصوله مع شرايط **اقول** شرايط الادراك سبعة الاول عدم البعد
المفرط الثاني عدم القرب المفرط ولهذا لا يبصر ما يلتصق بالعين الثالث عدم الحجاب الرابع عدم الصغر
المفرط الخامس ان يكون مقابلا او في حكم المقابل السادس وقوع الضوء على المرئي اما من ذاته او من
غيره السابع ان يكون المرئي كثيفا بمعنى وجود الضوء واللون اذا عرفت هذا فنقول عند المعتزلة والاوائل
عند حصول هذه الشرايط يجب الادراك بالضرورة فان سليم الحاسة يشاهد هذا الشمس اذا كانت
على خط نصف النهار بالضرورة ولو تشككنا العقل في ذلك جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات
هايلة كنا لا ندركها وذلك سفسطة اما الاشاعرة فلم يوجبوا ذلك وجوزوا حصول جميع الشرايط
مع انتفاء الادراك واحتجوا بانا نرى الكبير صغيرا والسبب فيه رؤية بعض اجزائه دون البعض مع
تساوي الجميع في الشرايط وهو خطاء لوقوع التفاوت بالقرب والبعد فلهذا ادركنا بعض الاجزاء
وهي القريبة دون الباقي ويتحقق التفاوت بخروج خطوط ثلثة من الحدقة الى المرئي احدها عمود و
الباقيان ضلعا مثلث قاعدته المرئي فالعمود اقصر لانه يوتر الحادة والضلعان اطول لانهما يوتران
القائمة **قال** بخروج الشعاع **اقول** اختلف الناس في كيفية الابصار فقال قوم انه بخروج
شعاع متصل من العين الى المرئي على هيئة مخروطة راسه عند الحدقة وقاعدته عند المرئي وهو اختيار المص
وقال ابو علي ان الابصار انما يكون بانطباع صور المرئي في الرطوبة الجليدية والقولان عندي باطلان
اما الاول فلان الشعاع اما جسم او عرض والثاني يستحيل عليه الانتقال والاول باطل لامتناع
ان يخرج من العين على صغرها جسم متصل منها الى كرة الثواب وايضا فان حركة الشعاع ليست طبيعية
لعدم اختصاصها بجهة دون اخرى ولا يكون قسرية وظاهر انها ليست ارادية لان الشعاع جسم
لطيف جدا فيلزم تشوشه عند هبوب الرياح فلا يحصل الابصار للمقابل واما الثاني فلا ترتسم
انطباع العظيم في الصغير **قال** فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه **اقول** الشعاع اذا خرج
من العين واتصل بالمرئي وكان صيقليا كالمراة انعكس عنه الشكل لان نسبته الى المرئي كنسبة العين
اليها ولهذا وجب تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ووجب ان يشاهد بالمراة كلما وضع اليها
كوضع الرائي فان انعكس الشعاع الى الرائي نفسه ادرك وجهه واذا انتفت الصقالة لم يحصل الانعكاس
كالاشياء الخشنة التي نشاهدها فانه لا ينعكس عنها شعاع الى العين لعدم الملابسة وهذا على
اصحاب الشعاع في رؤية الانسان وجهه في المراة واما القايلون بالانطباع فقالوا انه ينطبع في المراة صورة
المرئي ثم ينطبع في العين من تلك الصورة صورة اخرى وهو باطل لان الصورة لو انطبعت في المراة

وان عرض تعدّد السّهمين تعدد المرئي ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات لرؤية القطرة خطا و الشعلة دايرة

لم يتغير بتغير وضع المرئي **قال** وان عرض تعدّد السهمين تعدد المرئي **اقول** هذا اشارة الى علة الحول عند القائلين بالشعاع والسبب في الحول عندهم ان النور الممتد من العين على الشكل المخروط مسانة بالنور الممتد من العين الاخرى في سهم المخروط فاذا خرج من العينين مخروطان التقى سهمهما عند المبصر واتحد ادراك المدرك الشيء كما هو وان لم يلتق السهمان عند شيء واحد بل حصل الادراك بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليه راى الرائي الشيء الواحد شيئين اما القائلون بالانطباع فانهم قالوا الصورة تنطبع اولا في الجليدية وليس الادراك عندها والا لادركنا الشيء الواحد شيئين كما اذا لمسنا باليدين كان لمسين لكن الصورة التي في الجليدية تتادى بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان هناك وعند الملتقى روح يدرك وح يتحد عند الروح من الصورتين صورة واحدة وان لم ينفذ المخروطان نفوذا على سبيل التقاطع انطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال بانفراده وهو الحول **المسئلة الرابعة عشر** في انواع القوى الباطنية المتعلقة بادراك الجزئيات **قال** ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات **اقول** اثبت الاوايل للنفس قوى جزئية خمسة باطنية الاولى بنطاسيا وهي الحس المشترك وهو المدرك للصور الجزئية التي يجتمع عنده مثل المحسوسات الثانية خزانته وهي الخيال الثالثة الوهم وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالصداقة الجزئية والعداوة الجزئية الرابعة خزانته وهي الحافظة الخامسة القوة المتصرفة في الصور الجزئية والمعاني الجزئية بالترتيب والتحليل فتركب صورة انسان يطير وجبل ياقوت وهذه القوة سميت متخيلة بان استعملها القوة الوهمية ومتفكرة ان استعملها القوة الناطقة اذا عرفت هذا فنقول الدليل على ثبوت الحس المشترك وجوه احدها انا نحكم على صاحب لون معين بطعم فلا بد من حضور هذين المعنيين عند الحاكم لكن الحاكم هو النفس انما تدرك الجزئيات بواسطة الالات على ما تقدم فيجب حصولها معا في الة واحدة وليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من اثبات قوة باطنة هي الحس المشترك والى هذا الدليل اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات **قال** لرؤية القطرة خطا والشعلة دايرة **اقول** هذا دليل ثان على اثبات الحس المشترك وتقريره انا نرى القطرة النازلة خطا والشعلة التي تدار بسرعة دايرة مع انه ليس في الخارج كذلك ولا في القوة الباصرة لان البصر انما تدرك الشيء على ما هو عليه ولا النفس لانها لا تدرك الجزئيات فلا بد من قوة اخرى يحصل بها ادراك القطرتين لحصولها في المكان الاول ثم ادراكها لحصولها في المكان الثاني ويرتسم الحصول الثاني قبل انمحاء الصورة الاولى عن القوة الشاعرة فاتصل الصورتان في الحس المشترك فنرى النقطة

والمبرسم ما لا تحقق له والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ والوهم المدرك للمعاني الجزئية والحافظة والمتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض

الفصل الخامس في الاعراض وينحصر في تسعة

كالخط والشعلة كالدايرة **قال** والمبرسم ما لا يتحقق له **اقول** هذا دليل ثالث على اثبات هذه القوة وتقريره ان صاحب البرسام يشاهد صورا لا وجود لها في الخارج والا لشاهدها كل ذي حس سليم فلا بد من قوة ترتسم فيها تلك الصور حال المشاهدة وكذا النائم يشاهد صورا لا تحقق لها في الخارج والسبب فيه ما ذكرناه وقد بينا ان تلك القوة لا يجوز ان يكون هي النفس فلا بد من قوة جسمانية ترتسم فيها هذه الصور **قال** والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ **اقول** هذه القوة الثانية المسماة بالخيال وهي خزانة حس المشترك الحافظة لما يزول عنه بعد غيبوبة الصور التي باعتبارها يحكم النفس بان ما شوهد ثانيا هو الذي شوهد اولا واستدلوا على مغايرتها للحس المشترك بان هذه القوة حافظة والحس المشترك قابل والحافظ يغاير القابل لامتناع صدور الاثرين عن علة واحدة لان ما فيه قوة القبول ليس ما فيه قوة الحفظ فدل على المغايرة وهذا كلام ضعيف بينا ضعفه في كتاب الاسرار **قال** والوهم المدرك للمعاني الجزئية **اقول** هذه القوة الثالثة المدركة للمعاني الجزئية ويسمى الوهم وهي مغايرة للنفس الناطقة لما تقدم من ان النفس لا تدرك الجزئيات لذاتها واشار اليه بقوله الجزئية والحس المشترك لان هذه القوة يدرك المعاني والحس يدرك الصور المحسوسة واشار اليه بقوله للمعاني والخيال لان الخيال شانه الحفظ والوهم شانه الادراك فتغايرا كما قلنا في الحس والخيال واشار بقوله المدرك **قال** والحافظة **اقول** هذه القوة الرابعة المسماة بالحافظة وهي خزانة الوهم والدليل على اثباتها كما قلناه في الخيال سواء وهذه يسمى المذكرة باعتبار رقوها على استفادة الغايبات ولهم خلاف في ان المذكرة هي الحافظة او غيرها **قال** والمتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض **اقول** هذه القوة الخامسة المسماة بالمتخيلة باعتبار الحس لها وبالمتفكرة باعتبار استعمال العقل لها وهي التي تركب بعض الصور مع بعض كما تركب صورة جدع عليه راس انسان ويركب بعض المعاني مع بعض ويركب بعض الصورة مع بعض المعاني ويدل على مغايرتها لما تقدم صدور هذا الفعل عنها دون غيرها من القوى لامتناع صدور اكثر من فعل واحد عن قوة واحدة **قال الفصل الخامس** في الاعراض وينحصر في تسعة **اقول** لما فرغ من البحث عن الجواهر انتقل الى البحث عن الاعراض وفي هذا الفصل مسائل **المسئلة الاولى** في ان الاعراض منحصرة في تسعة هذا راى الاكثر الاوايل فانهم قسموا الموجود الى واجب وممكن والواجب هو الله تعالى لا غير والممكن اما غني عن الموضوع وهو الجوهر او محتاج اليه وهو العرض واقسامه تسعة الكم والكيف والاين والوضع والملك والاضافة وان يفعل

مبحث الاعراض التسعة

الاول الكم فمتصله القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصلة العدد ويشملهما قبول المساوات وعدمها والقسمة وامكان وجود العاد

وان ينفعل والمتى والمتكلمون حصروه في احد وعشرين هي الكون واللون والطعوم والروائح والحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والتأليف والاعتماد والحياة والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة و
الكراهة والشهوة والنفرة والالم واللذة واثبت بعضهم اعراضا اخر ياتي البحث عنها وهذه الاعراض
مندرجة تحت تلك لان الكون هو الاين او ما يقارنه وباقي الاعراض التي ذكروها مندرجة تحت الكيف
فلاجل هذا بحث المصنف عن الاعراض في التسعة لدخول هذه تحتها ومع ذلك فالاوايل لم يوجد لهم دليل على
حصر الاعراض في التسعة وبعضهم جعل اجناس الممكنات منحصرة في الاربع الجوهر والكم والكيف والنسبة
وبالجملة الحصر لم يقم عليه برهان **المسئلة الثانية** في قسمة الكم **قال** الاول الكم فمتصله
القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصلة العدد **اقول** الكم اما متصل او منفصل ونعني
بالمتصل ما يوجد فيه جزء مشترك يكون نهاية لاحد القسمين وبداية للاخر كالجسم اذا انتصف فان
موضع التنصيف حد مشترك بين النصفين هو نهاية لاحدهما وبداية للاخر والمنفصل ما لا يكون
كذلك كالاربعة المنقسمة الى اثنين اثنين فانه ليس بينهما حد مشترك وكذلك الثلثة ولا يتوهم ان
الوسط بداية لاحد القسمين ونهاية للاخر لانه لو عد فيهما صارت الثلثة اربعة وان اسقط منهما
صارت اثنين ولا اولوية لاحدهما دون الاخر اذا عرفت هذا فنقول المتصل اما قار الذات وهو
الذي يجتمع اجزاؤه في الوجود كالجسم او غير قار الذات وهو الذي لا يكون كذلك كالزمان فانه لا يمكن
ان يكون احد الزمانين مجامعا للاخر والقار الذات اما ان ينقسم في جهة واحدة وهو الخط او في الجهتين
وهو السطح او في ثلث جهات وهو الجسم التعليمي وغير قار الذات هو الزمان لا غير والمنفصلة هو العدد
خاصة مقومة من الوحدات التي اذا جردت عن معروضاتها كانت اجزاء العدد لا غير **المسئلة الثالثة**
في خواصه **قال** ويشملهما قبول المساوات وعدمها والقسمة وامكان وجود العاد **اقول** ذكر
للكم ثلث خواص الاولى قبول المساوات وعدمها اعني المكافأة فان احد الشيئين انما يساوي غيره او تفاوته
باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته فان كل الجسم وبعضه متساويان في الطبيعة ومتفاوتان في
المقدار الثانية قبول القسمة وذلك ان الماهية انما يعرض لها الانقسام ولا تثنية بواسطة المقدار
وهذا الانقسام قد نعني به كون الشيء بحيث يوجد به غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته والثاني
قبول الافتراق وهو من توابع المادة عندهم على ما سلف البحث فيه ومرادهم ههنا الاول الثالثة امكان
وجود العاد من الخواص وذلك ان المنقسم انما ينقسم الى احاد هي اجزاؤه فتلك الاحاد عادة له ولما
كان الانقسام قد يكون بالفعل كما في الكم المنفصل وقد يكون بالقوة كما يكون في المتصل فان الذراع

بحث الكم

وهو ذاتي وعرضي ويعرض ثاني القسمين فيهما لاولهما وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية

يوصف بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها

لمطلق الكمّ هو امكان وجود واحد عاد له الوجود بالفعل **قال** وهو ذاتي وعرضي **اقول** الكمّ ما هو بالذات كالاقسام التي عددناها له ومنه ما هو بالعرض وهو معروضها كالجسم الطّبيعيّ الذي هو معروض للكمّ المتّصل وكالمعدود الّذي هو معروض للكمّ المنفصل وعارضها كالسّواد الحالّ في السّطح فانّه متعدّد بقدره فكميته عرضية لا ذاتية او ما يجامعه في المحلّ وما يتعلق بما يعرض له كقبولها قوّة متناهية او غير متناهية بسبب المتولى عليه في المدّة والشدّة والعدم وعدم تناهية **المسئلة الرابعة** في احكامه **قال** ويعرض ثاني القسمين فيهما لاولهما **اقول** قد بيّنا الكمّ امّا متّصل وامّا منفصل وايضًا امّا ذاتيّ او عرضي فالثاني من القسمين في القسمين معا يعرض للاوّل منهما فانّ الجسم التعليميّ قد يعرض له الانقسام فيحصل له التعدّد فيصير معدودا فقد عرض له النّوع الثّاني من الكمّ وهو المنفصل وكذا الزّمان على السّاعات والشهور والايّام والاعداد فيحصل له التعدّد والزّمان متّصل بذاته ويعرض له التقدير بالمسافة ايضًا كما يقال زمان حركة فرسخ فظهر معنى قوله ويعرض ثاني القسمين فيهما لاوّلهما **قال** وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضّديّة **اقول** يريد انّ الكمّ لا تضادّ فيه والدّليل وجهان احدهما انّ المنافي للضدّيّة حاصل فلا يكون الضّدّيّة موجوده بيانه انّ انواع الكمّ المنفصل يتقوّم بعضها ببعض فاحد النوعين امّا يتقوّم لصاحبه او متقوّم به ويستحيل تقوّم احد الضدّين بالاخر وامّا المتّصل فلانّ احد النّوعين امّا قابل للاخر كالسطح للخطّ والجسم للسّطح او مقبول له كالعكس والضدّ لا يكون قابلا للضدّ ولا مقبولا له فحصول التقويم والقابليّة المنافيان للضدّيّة يقتضي انتفاء الضدّيّة الثّاني انّ الشّرط في التّضادّ مفقود في الكمّ فلا تضادّ فيه بيانه انّ للتّضادّ شرطين احدهما اتّحاد الموضوع الثّاني ان يكون بينهما غاية التّباعد وهما منتفيان هنا امّا عدم اتّحاد الموضوع امّا العدد فلانّه ليس لشئ من العددين موضوع قريب مشترك وكذا المتّصل فانّ الجسم الطبيعيّ معروض للتعليميّ وللسّطح بواسطة التعليميّ وكذا للخطّ بواسطة السّطح وامّا عدم كونهما في غاية التّباعد اذ لا مقدار يوجد الّا ويمكن ان يعرض ما هو اكبر منه او اصغر فلا غاية في التّباعد وكذا العدد **قال** ويوصف بالزّيادة والكثرة ومقابليهما دون الشّدّة ومقابلها **اقول** الكمّ بانواعه يوصف بان بعضا منه زائد على بعض اخر فانّ السّتة ازيد من الثلثة فكذا الخطّ الذي طوله عشرة ازيد من الّذي طوله خمسة فيصدق عليه وصف الزّيادة ومقابلها اعني النّقصان لانّ الزّائد انّما يعقل بالقياس الى النّاقص وكذا يوصف بالكثرة والقلّة ويمنع اتّصافه بالشّدّة

والانواع المتصل القار قد يكون تعليميه وانكانت يختلف بنوع ما من الاعتبار وتختلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو في كل ما هو يعطي عرضية والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى العرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد

والضعف وبيانه ظاهر فانه لا يعقل ان خطا اشد من خط آخر في الخطية ولا ثلثة اشد من ثلثة
اخرى في الثلاثية والفرق بين الشدة والكثرة ظاهر وكذا بين الزيادة والشدة فان الكثرة والزيادة
انما يتحققان بالنسبة الى اصل موجود لا يتغير فصله بسبب الزيادة ولا حقيقته بخلاف الشدة
قال والانواع المتصل القار قد يكون تعليميه **اقول** الانواع الثلثة الكم المتصل القار بالذات
قد يؤخذ باعتبار ما يسمى تعليميه وقد يؤخذ باعتبار آخر مثلا اذا اخذ المقدار باعتبار ذاته لا من حيث
اقترانه بالمواد واعراضها من الالوان وغيرها كان ذلك مقدارا تعليميا كالسطح التعليمي والخط
التعليمي والجسم التعليمي وكذا النقطة وانما سميت هذه الانواع تعليمية لان علم التعاليم انما يبحث
عنها مجردة عن المواد ونوابعها **قال** وان كانت يختلف بنوع ما من الاعتبار **اقول**
الظاهر من هذا الكلام ان كون الجسم تعليميا يفارق كون السطح والخط كذلك وبيانه ان الجسم
يمكن ان يؤخذ لا بشرط غيره وبشرط لا غيره واما السطح والخط فلا يمكن اخذهما الا بالاعتبار الاول
فلهذا اختلف الانواع بنوع ما من الاعتبار **قال** وتختلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو
في كل ما هو يعطي عرضية **اقول** يريد ان يتبين ان هذه الانواع باسرها اعراض واستدل بطريقين
احدهما عام في الجميع والثاني مختص بكل واحد واحد اما العام فتقريره ان معنى الجوهرية في حد
كل واحد من السطح والخط التعليمي والزمان والعدد غير داخل في جواب ما هو اذا سئل عن حقيقته
فيكون خارجا عن الحقيقة فيكون كل واحد من هذه عرضا **قال** والتبدل مع بقاء الحقيقة
وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم به يعطي عرضية
الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد **اقول** هذا هو الوجه الدال على عرضية كل
واحد بخصوصيته اما الجسم التعليمي فانه عرض لان الجسم قد يتبدل في كل واحد من ابعاده والحقيقة
باقية فان الشمعة تقبل الاشكال المختلفة مع بقاء حقيقتها فزوال كل واحد من الابعاد وبقاء
الجسمية يدل على عرضية الابعاد اعني الجسم التعليمي واما السطح فانه عرض لان ثبوته للجسم انما
هو بواسطة التناهي العارض للجسم لافتقاره الى برهان يدل عليه مع ان اجزاء الحقيقة لا تثبت
مع البرهان واذا التناهي عارضا كان ما يثبت بواسطة اولى بالعرضية واما الخط فانه عرض لانه
غير واجب الثبوت للجسم وما كان كذلك كان عرضا وبيان عدم وجوبه انه انما يثبت للسطح بواسطة تناهيه السطح وقد لا يعرض فيه
النهاية كما في الكرة الحقيقية الساكنة فانه لا خط فيها بالفعل واما الزمان فانه يفتقر الى الحركة لانه يفتقر مقدارها
والمقدار يفتقر الى المقدر والحركة عرض والمفتقر الى العرض اولى بالعرضية فالزمان عرض واما العدد فلانه يتقوم بالآحاد على ما تعدد

وليستا الاطراف اعداما وان اتصف بها مع نوع من الاضافة والجنس معروض للتناهى وعدمه وهما اعتباريان

الثانى الكيف ويرسم بقيود عدمية يخصه جملتها بالاجتماع

والاحاد عرض فالعدد كذلك **قال** وليست الاطراف اعداما وان اتصف بها مع نوع من الاضافة **اقول** ذهب جماعة من المتكلمين الى ان السطح الذى هو طرف الجسم والخط الذى هو طرف السطح والنقطة التى هى طرف الخط اعدام صرفة لا تحقق لها فى الخارج والا لانقسمت لانقسام محالها ولان الطرف عبارة عن نهاية الشئ والخط الذى هو طرف السطح والسطح الذى هو طرف الجسم ونهاية الشئ هى عبارة عن فنائه وعدمه ولان السطحين اذا التقيا عند تلاقى اجسام فان كانا بالاسر لزم التداخل والا فالانقسام وكذا الخط والنقطة وهذه الوجوه لا يخلو من دخل اما الاول فانما يلزم فى الاعراض السارية اما غيرها فلا واما الثانى فلان النهاية ليست عدما محضا ولا فناء صرفا لان العدم لا يشار اليه والاطراف يشار اليها بل ههنا امور ثلثة احدها السطح وهو مقدار ذو طول وعرض قابل للاشارة موجود والثانى فناء الجسم بمعنى انقطاعه فى جهة معينة من جهات الامتداد وليس بعد صرف بل هو عدم احد ابعاد الجسم وهو الجهة والثالث الاضافة تعرض تارة للسطح فيقال سطح مضاف الى ذى السطح وتارة للفناء فيقال انها نهاية لجسم ذى نهاية والاضافة عارضة لهما متاخرة عنهما وقد يوخذ السطح عاريا عن هذه الاضافة فيكون موضوعا لعلم الهندسة وكذا البحث فى الخط والنقطة وعن الثالث بان الجسمين اذا التقيا عدم السطحان وصارا جسما واحدا ان اتصلا وان تماسا فالسطحان باقيان **قال** والجنس معروض للتناهى وعدمه **اقول** يريد بالجنس الكم من حيث هو هو لانه جنس لنوعى المنفصل والمتصل وهو الذى يلحق لذاته التناهى وعدم التناهى وانه عدم الملكة لا العدم المطلق وان العدم المطلق قد يصدق على الشئ الذى سلب عنه ما باعتباره يصدق انه متناه كالحركات وانما يلحقان اعنى التناهى وعدمه العدم الخاص ما عدا الكم بواسطة الكم فيقال للجسم انه متناه او غير متناه باعتبار مقداره ويقال للقوة ذلك باعتبار عدد الاثار وامتداد زمانها وقصره ويقال للبعد والزمان والعدد انها متناهية او غير متناه لا باعتبار لحوق طبيعة بها بل لذاتها **قال** وهما اعتباريان **اقول** يريد به ان التناهى وعدمه من الامور الاعتبارية لا العينية فانه ليس فى الخارج ماهية يقال لها انها متناه او عدم متناه بل انما يعقلان عارضا لغيرهما فى الذهن **قال** الثانى الكيف ويرسم بقيود عدمية يخصه جملتها بالاجتماع **اقول** لما فرغ من البحث عن الكم شرع فى البحث عن الكيف وهو الثانى من الاعراض التسعة وفيه مسائل الاولى فى رسمه اعلم ان الاجناس العالية لا يمكن تحديدها لبساطتها بل ترسم بامور اعرف منها عند العقل والرسم انما يتألف من خواص الشئ وعوارضه ولما كانت العوارض



قد تكون

قد تكون عامة وقد تكون خاصة والعام لا يفيد التميز الذي هو اقل مراتب التعريف فلم يصلح العوارض العامة للتعريف الا اذا اختصت بالاجتماع بالماهية المرسومة كما يقال في تعريف الخفاش انه الطاير الولود ولما لم يوجد لهذا الجنس خاصة يفيد تصوره فوصلوا الى تعريفه بعوارض عدمية كل واحد منها اعم منه لكنها باجتماعها خاصة به فقالوا في تعريفه انه هيئة قارة لا يتوقف تصورها على تصور غيرها ولا يقتضي القسمة ولا القسمة في محلها اقتضاء اوليا فقولنا هيئة يشمل جميع الاعراض النسعة ويخرج عنها الجوهر وقولنا قارة يخرج عنه الحركة وما ليس بقار من الاعراض وقولنا لا يتوقف تصورها على تصور غيرها يخرج عنه الاعراض النسبية وقولنا ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلها يخرج عنه الكم والوحدة والنقطة وقولنا اقتضاء اوليا ليدخل في المحدود العلم بالاشياء التي لا ينقسم فانه يقتضي اللاقسمة مع انه من الكيف لان اقتضاءه كذلك ليس اوليا بل لوحدة المعلوم **المسئلة الثانية** في اقسامه **قال** واقسامه اربعة **اقول** الكيف له انواع اربعة احدها الكيفيات المحسوسة كالسواد والحرارة الثاني الكيفيات المختصة بذوات الانفس كالعلوم والارادة والظنون الثالث الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين الرابع الكيفيات المختصة بالكميات كالزوجية والانحناء والاستقامة وغيرها **المسئلة الثالثة** في البحث عن المحسوسات **قال** فالمحسوسات اما انفعاليات او انفعالات **اقول** الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة عسرة الزوال سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا وان كانت غير راسخة بل سريعة الزوال سميت انفعالات وهي وان لم تكن في نفسها انفعالات لكنها لقصر مدتها وسرعة زوالها انتفت اسم جنسها واقتصر في تسميتها على الانفعالات **المسئلة الرابعة** في مغايرة الكيفيات للاشكال والامزجة **قال** وهي مغايرة الاشكال لاختلافها في الحمل **اقول** ذهب قوم من القدماء الى ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا الاجسام تنتهي في التحليل الى اجزاء صغار ويقبل القسمة الوهمية لا الانفكاكية وتلك الاجزاء مختلفة في الاشكال فالتي يحيط بها اربعة مثلثات تكون مفرقة الاتصال العضو فيحس منه بالحرارة والذي يحيط به ستة مربعات تكون غليظة غير نافذة فيحس منه بالبرد والذي يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ هو المحرق الحريق والمتلاقي كذلك التقطيع هو الحاذ والذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع قابض للبصر هو السواد ويحصل من اختلاطها باقي انواع الالوان والمحققون ابطلوا هذه المقالة بان الاشكال والالوان مختلفة في المحمولات فيحمل على احدهما بالايجاب ما يحمل على الاخر بالسلب فيلزم تغايرها بالضرورة

متضادتان ويطلق الحرارة على معان اُخر مخالفة للكيفية في الحقيقة والرطوبة

وبيانه ان الاشكال ملموسة وغير متضادة والالوان متضادة غير ملموسة وايضا الاشكال منعرة والحرارة والبرودة ليستا كذلك **قال** والمزاج لعومها **اقول** ذهب اخرون من الاوايل الى ان الكيفيات هي الامزجة وهو خطاء لان المزاج كيفية متوسطة بين الحار والبارد يحصل من تفاعلهما والحرارة والبرودة من الكيفيات الملموسة فكون المزاج منها فاللون والطعم ما ليس بملموس يكون مغايرا للمزاج وان كان تابعا له لكن التابع مغاير للمتبوع **المسئلة الخامسة** في البحث عن الملموسات **قال** فنها اوايل الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة اليها **اقول** لما كانت الكيفيات الملموسة اظهر عند الطبيعة لعومها بالنسبة الى كل حيوان قدم البحث عنها واعلم ان الكيفيات الملموسة اما فعلية او انفعالية او ما ينسب اليهما فالفعلية والانفعالية كيفيتان هما الحرارة والبرودة والمنفعلة اثنتان هما الرطوبة واليبوسة ونعني بالفعلية ما يفعل الصورة بواسطتها في المادة وبالمنفعلة ما ينفعل المادة باعتبارها وانما كانت الاوليان فعليتين والاخريان منفعلتين وان كانت المادة ينفعل باعتبارهما لان الاولين تفعلان في الاخريين دون العكس واما باقي الكيفيات الملموسة كاللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة فانها تابعة لهذه الاربعة **قال** فالحرارة جامعة للمتشاكلات متفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس **اقول** الحرارة من شانها احداث الخفة والميل الصاعد ويحصل بسبب تلك الحركة فاذا وردت الحرارة على المركب وسخنته طلب الالطف الصعود قبل غيره لسرعة انفعاله فاقتضى ذلك تفريق اجزاء المركب المختلفة فاذا صعد الالطف جامع مشاكله فمن ههنا قيل انها تقتضي جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات واما البرودة فانها بالعكس من ذلك **قال** وهما متضادتان **اقول** الحرارة والبرودة كيفيتان وجوديتان بينهما غاية التباعد فهما متضادتان ولم يخالف هذا الحكم احد من المحققين وقد ذهب قوم غير محققين الى ان البرودة عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو خطاء لانا ندرك من الجسم البارد كيفية زايدة على الجسمية المطلقة والعدم غير مدرك فالبرودة صفة وجودية **قال** ويطلق الحرارة على معان اُخر مخالفة للكيفية في الحقيقة **اقول** لفظ الحرارة تطلق على معان احدها الكيفية المحسوسة من حرارة النار والثاني الحرارة المناسبة للحيوة وهي شرط فيها وتسمى الحرارة الغريزية وهي مخالفة لتلك في الحقيقة لان تلك مضادة للحيوة والثانية شرط فيها والثالثة حرارة الكواكب النيرة وهي مخالفة لما تقدم **قال** والرطوبة

ية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس وهما مغايران اللين والصلابة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين والميل طبيعي وقسري ونفساني وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغير ومختلفة متضاد

كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس **اقول** الرطوبة فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التشكل والاتصال والتفرق والجمهور يطلقون الرطوبة على البلة لا غير فالهواء ليس برطب عندهم وعند الشيخ انه رطب جعل البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاء هو الرطوبة الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة عما من شانه ان يتبل واليبوسة مقابلة للرطوبة **قال** وهما مغايران اللين والصلابة **اقول** اللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية فاللين كيفية يكون الجسم بها مستعدا للانغماز ويكون للشيء بها قوام غير سيال ينفصل عن موضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله للغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة كيفية تقتضي مقابل ذلك **قال** والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين **اقول** لما كان الثقل والخفة من الكيفيات المحسوسة صادرتان عن الحرارة والبرودة بحث عنهما واعلم ان كل واحد منهما يقال بمعنيين حقيقي واضافي فالثقل الحقيقي كيفية تقتضي حركة الجسم الى الاسفل بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم اذا لم يعقه عايق والخفة بالعكس وهو كيفية تقتضي حركة الجسم الى فوق بحيث يطفو على العناصر وينطبق سطحه على سطح الفلك ان لم يعقه عايق واما الاضافي فانه يقال بمعنيين في كل واحد منهما فالخفيف بالاضافة يقال بمعنيين احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يتضادان الحركتان والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة **قال** والميل طبيعي وقسري ونفساني **اقول** الميل الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وينقسم بانقسام معلوله اعني الحركة الى طبيعي كميل الحجر للسكون في الهواء والزق في الماء والى قسري كميل الحجر الى فوق عند قسره على الصعود والى نفساني كميل الحيوان الى الحركة حال اندفاعه الارادي **قال** وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغير **اقول** الميل هو العلة القريبة للحركة وباعتبار تحققه يصدر عن الثابت شيء متغير وذلك لان الطبيعة امر ثابت وكذا القوة القسرية والنفسانية فيستحيل صدور الحركة المتغيرة عنها فلا بد من امر يشتد ويضعف بسبب مصادمات الموانع الخارجية والداخلية هو الميل يصدر عن الطبيعة ويقتضي الحركة فيحصل باشتداده سرعة الحركة وشدتها وبضعفه ضد ذلك **قال** ومختلفه متضاد

ومنه الثقل
واخرون منهم
جعلوه مغايرا
ومنه لازم
ومفارق

اقول يشير الى عدم امكان اجتماع ميلين مختلفين وذلك لان الميل تقتضى الحركة الى جهة والصرف عن اخرى فلو اجتمع فى الجسم ميلان لاقتضى حركته وتوجهه الى جهتين مختلفتين وذلك غير معقول نعم كما يجوز ان يجتمع فى جسم واحد حركتان مختلفتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كذلك يجوز اجتماع ميل ذاتى وعرضى كحجر بجملة انسان متحرك فان الثقل موجود فيه وهو ميله الذاتى حال خرقا الهوائه وهو ميله العرضى الذى هو للانسان ذاتى فاذا تجدد على ذى ميل طبيعى ميل قسرى تقاوم السببان اعنى الطبيعة والقاسرة وحدث ميل القاسر منهما فان كان القاسر غالبا اخذت الطبيعة والموانع الخارجية فى اثنائه قليلا قليلا ثم تقوى الطبيعة وياخذ الميل القسرى فى النقص والطبيعة فى الزيادة الى ان يتعادلا فيبقى الجسم عديم الميل ثم ياخذ الطبيعة فى الازدياد على التعادل فنوجد ميلا مشوبا باثار الضعف ثم يشتد الميل ويزداد الضعف فلا يمكن اجتماع ميلين طبيعى وقسرى على حد الضرافة بل يكون الجسم ابدا ذا حال متوسط بين الميل القسرى الشديد والطبيعى الشديد قال ولولا ثبوته لساوى ذوالعايق وعادمه اقول هذا اشارة الى الدليل على وجود الميل الطبيعى فى كل جسم قابل للحركة القسرية وتقريره ان المتحرك اذا كان خاليا عن المعاوقة وقطع بميله القسرى مسافة ما فانه يقطعها فى زمان فاذا فرضنا محفوفا بالمعاوقة قطعها فى زمان اطول فاذا فرضنا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين قطعها فى زمان مساو لزمان عديم المعاوقة وذلك محال قطعا لامتناع تساوى زمان عديم المعاوقة وواجدها قال وعند آخرين هو جنس بحسب عدد الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها اقول لما فرغ من البحث عن الميل واحكامه على راى الاوايل شرع فى البحث عنه على راى المتكلمين وهو جنس على رايهم تحته ستة انواع بحسب المعلول يستلزم عدد الجهات الستة ثم قالوا ان منه ما هو متماثل وهو كل ما اختص بجهة واحدة لان التساوى المعلول يستلزم تساوى العلة ومنه مختلف وهو ما تعددت جهاته واختلف ابوعلى وابوهاشم فى مختلفه فقال ابوهاشم انه غير متضاد لاجتماع الميلين فى الحجر الصاعد قسرا وفى الحلقة التى يتجاذبها الشأن وقال ابوعلى انه متضاد قال ومنه الثقل واخرون منهم جعلوه مغايرا اقول من اجناس الاعتماد عند ابى هاشم الثقل وهو الاعتماد اللازم الموجب للحركة سفلا وقال ابوعلى ان الثقل راجع الى تزايد اجزاء الجسم فجعلوه مغاير الجنس الاعتماد وهو خطاء لان تزايد الاجزاء الحقيقية حاصل فى الخفيف فلا ثقل له قال ومنه لازم ومفارق اقول ذهب المتكلمون الى ان الاعتماد منه ما هو لازم وهو الاعتماد نحو الفوق والسفل ومنه ما هو مفارق وهو

المختلف

ويفتقر الى محل لا غير وهو مقدور لنا ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها

لا لذاته ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء ولكل منهما طرفان

المختلف وهو المقتضي للحركة الى احدى الجهات الاربع وانما كان مفارقا لعدم وجوب فوق الجسم في احدها او ذهابه عنها بخلاف الجهتين قال ويفتقر الى محل لا غير اقول لما كان الاعتماد عرضا وكان كل عرض مفتقرا الى محل كان الاعتماد مفتقرا الى المحل ولما امتنع حلول عرض في محلين كان الاعتماد كذلك فلاجل هذا قال انه يفتقر الى محل لا غير وبعض المتكلمين لما طعن في كلية الحكمين افتقر الى الاستدلال عليهما هنا واستدلوا على الاول بان صفة ذاته وجوب مدافعة محله لصفة ذاته فلو انتفى المحل انتفت صفة الذات وذلك يقتضي نفي الذات وعلى الثاني بانه يكون مساويا للتاليف لان الافتقار الى ازيد من محل واحد من خواص التاليف والاشتراك في اخص الصفات يستلزم الاشتراك في الذات قال وهو مقدور لنا اقول ذهب المتكلمون الى ان الاعتماد مقدور لنا لانه يقع بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا قال ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته اقول قسم المتكلمون الاعتماد بالنسبة الى ما يتولد عنه الى اقسام ثلثة احدها ما يتولد عنه لذاته من غير حاجة الى شرط وان كان قد يحتاج اليه احيانا وهو الاكوان والاعتماد في محله وان كان توليدها في غير محله بشرط التماس وانما قلنا انه يتولد عنه الاكوان لان الجسم يختص بجهة دون اخرى حال حركته فلا بد من مخصص لتلك الجهة وهو الاعتماد وقلنا انه يولد الاعتماد بوجود الحركة القسرية شيئا بعد شيء فان المتحرك يوجد فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الاولى والاعتماد معا ثم اذا تحرك ولد الاعتماد حركة اخرى واعتمادا اخر وثانيهما ما يتولد عنه بشرط ولا يصح بدونه وهو الاصوات فانها تتولد عنه بشرط المصاكة لان الصداء موجود في غير محل القدرة وما يتعدى محل القدرة لا يولده الا الاعتماد واذا كان ما يتعدى محل القدرة يتولد عن الاعتماد فما يحل محلها اولى وثالثها ما يتولد عنها لا بنفسه بل بتوسط وهو الالم والتاليف فان الاعتماد يولد المجاورة والتفريق والمجاورة تولد التاليف والتفريق يولد الالم المسئلة السادسة في البحث عن المبصرات قال ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء اقول من الكيفيات المحسوسة المبصرات وقد نبه بقوله اوايل المبصرات على ان من المبصرات ما يتناوله الحس البصري اولا وبالذات وهو ما ذكره هنا من اللون والضوء ومنها ما يتناوله بواسطة كغيرها من المرئيات فان البصر انما يدركها بواسطة هذين وهذا كما قال في الاولى ومنها اوايل الملموسات فان فيه تنبيها على هناك كيفيات تدرك باللمس بواسطة غيرها قال ولكل منهما طرفان اقول لكل واحد من اللون

والاول حقيقة وطرفاه السواد والبياض المتضادان ويتوقف على الثاني في الادراك لا الوجود وهما متغايرا حسا قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا

والضوء طرفان ففي اللون السواد والبياض وفي الضوء النور الخارق والظلمة وما عدا هذه فانها متوسطة بين هذه كالحمرة والخضرة والصفرة والغبرة وغيرها من الالوان وكالظل وشبهه من الاضواء **قال** والاول حقيقة **اقول** ذهب من لا مزيد تحصيل له الى ان الالوان لا حقيقة لها فان البياض المتخيل انما يحصل من مخالطة الهواء الاجسام الشفافة المنقسمة الى الاجزاء الصغار كما في زبد الماء والثلج والسواد المتخيل انما يتخيل لعدم غور الجسم الضوء في عمق الجسم والشيخ اضطرب كلامه في البياض فتارة جعله كيفية حقيقية واخرى انه غير حقيقية بل سبب حصوله ما ذكر والحق انه كيفية حقيقية قائمة بالجسم في الخارج لانه محسوس كما في بياض البيض المسلوق فانه ليس لنفوذ الهواء فيه لزيادة ثقله بعد الطبخ وبالجملة فالامور المحسوسة غنية عن البرهان **قال** وطرفاه السواد والبياض المتضادان **اقول** طرفا اللون هما السواد والبياض وقيدهما بالمتضادين لان الضدين هما اللذان بينهما غاية التباعد فلاجل ذلك ذكر هذا القيد في الطرفين وهذا تنبيه على ان ما عداهما متوسطة بينهما وليس نوعا قائما بانفراده كما ذهب اليه بعض الناس من ان الالوان الحقيقية خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة ونبه بقوله المتضادان على امتناع اجتماعهما خلافا لبعض الناس حيث ذهب الى انهما يجتمعان كما في الغبرة وهو خطاء **قال** ويتوقف على الثاني في الادراك لا الوجود **اقول** ذهب ابو علي ابن سينا الى ان الضوء شرط وجود اللون فالاجسام الملونة حال الظلمة يعدم عنها الوانها لانا لا نراها في الظلمة فاما ان يكون لعدمها وهو المراد او لحصول مانع وهو ما يقال من ان الظلمة كيفية قائمة بالمظلم مانعة من الابصار وهو باطل والا لمنعت من هو بعيد عن النار عن مشاهدة القريب منها ليلا وليس كذلك وهو خطاء جدا لانا نقول انا لم يحصل الرؤية لعدم الشرط وهو الضوء لا لانتفاء المرئي في نفسه ونبه المصنف على ذلك بقوله ويتوقف اي اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا الوجود **قال** وهما متغايران حسا **اقول** يريد ان الضوء واللون متغايران خلافا لقوم غير محققين ذهبوا الى ان الضوء هو اللون قالوا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل والحس يدل على المغايرة **قال** قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا **اقول** كل واحد من هذين اعني اللون والضوء قابل للشدة والضعف وهو ظاهر محسوس فان البياض في الثلج اشد من البياض في العاج وضوء الشمس اشد من ضوء القمر اذا عرفت هذا فاعلم ان الشديد في كل نوع مغاير للضعيف

ولو كان الثاني جسما لحصل ضد المحسوس بل هو عرض قايم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل وهو ذاتي او عرضي

واول وثان

والظلمة عدم الملكة

منه بالنوع وذهب قوم الى ان سبب الشدة والضعف ليس الاختلاف بالحقيقة بل باختلاط بعض اجزاء الشديد باجزاء الضد فيحصل الضعف فان لم يختلط حصلت الشدة وقد بينا خطاهم فيما تقدم قال ولو كان الثاني جسما لحصل ضد المحسوس اقول ذهب من لا تحصيل له الى ان الضوء جسم وسبب غلطه ما يتوهم من كونه متحركا بحركة المضئ وانما كان ذلك باطلا لان الحس يحكم بافتقاره الى موضوع يقوم فيه ولا يمكنه تجريده عن محل يقوم فلو كان جسما لحصل ضد هذا الحكم المحسوس وهو قيامه بنفسه واستغناؤه عن موضوع يحل فيه ويحتمل ان يكون قوله لحصل ضد المحسوس ان الضوء اذا اشرق على الجسم ظهر وكلما ازداد اشراقه ازداد ظهوره في الحس فلو كان جسما لكان ساترا لما يشرق عليه فكان يحصل ضد المحسوس اعني ضد الاشراق ويكون كلما ازداد اشراقه ازداد ستره لكن الحس يشهد بضد ذلك او تقول ان الحس يشهد بسرعة ظهور ما يشرق عليه الضوء فان الشمس اذا طلعت على وجه الارض اشرقت دفعة واحدة ولو كان الضوء جسما افتقر الى زمان يقطع فيه هذه المسافة الطويلة وكان يحصل ضد السرعة المحسوسة فهذه الاحتمالات كلها صالحة لتفسير قوله لحصل ضد المحسوس واما سبب توهم اولئك من انه متحرك فهو خطاء لان الضوء يحدث عند المقابلة لا انه يتحرك من الجسم المقابل الى غيره قال بل هو عرض قايم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل اقول لما ابطل كونه جسما ثبت كونه عرضا قايما بالمحل اذ العرض لا يقوم بنفسه واذا قام بالمحل حصل منه استعداد للجسم المقابل لمحله لتكيفه بمثل كيفيته كما في الاجسام النيرة الحاصل منها النور في المقابل وقد نبه بذلك على ان المضئ انما يضئ ما يقابله قال وهو ذاتي وعرضي واول وثان اقول الضوء منه ذاتي ومنه عرضي وايضا منه ما هو اول ومنه ما هو ثان فالذاتي يسمى ضوءا يقول مطلق واما العرضي وهو الحاصل من المضئ لذاته في غيره فانه يسمى نورا والاول من الضوء ما حصل عن المضئ لذاته والثاني ما حصل عن المقابل له كالارض قبل طلوع الشمس فانها مضيئة لمقابلتها الهواء المضئ لمقابلة الشمس قال والظلمة عدم الملكة اقول الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا ومثل هذا العدم المقيد بموضوع خاص يسمى عدم ملكة وليست الظلمة كيفية وجودية قايمة بالمظلم كما ذهب اليه من لا تحقيق له لان المبصر لا يجد فرقا بين حالتيه عند فتح العين في الظلمة وبين تغميضها في عدم الادراك فلو كانت كيفية وجودية مدركة لحصل الفرق وفي هذا نظر فانه يدل على انتفاء كونها كيفية وجودية مدركة لا على انها وجودية مطلقا المسئلة

ومنه المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة من الخارج ويستحيل بقاؤه لوجوب

ادراك الهيئة الصورية ويحصل منه اخر

السابعة في البحث عن المسموعات **قال** ومنه المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع **اقول** من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي المدركة بالسمع واعلم ان الصوت عرض قائم بالمحل وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الصوت جوهر ينقطع بالحركة فهو خطاء لان الجوهر يدرك باللمس والبصر والصوت ليس كذلك وذهب اخرون الى انه عبارة عن التموج الحاصل في الهواء من القلع او القرع واخرون قالوا انه القلع او القرع وهذان المذهبان باطلان وسبب غلطهم اخذ سبب الشئ مكانه فان الصوت معلول لتموج المعلول بالقرع او القلع وليس هو احدها لانها تدرك الحس البصر بخلاف الصوت اذا عرفت هذا فاعلم ان القلع او القرع اذا حصل حدث تموج بين القارع والمقروع في الهواء وانتقل ذلك التموج الى سطح الصماخ فادرك الصوت ولا نعني بذلك ان تموجا واحدا ينتقل بعينه الى الصماخ بل يحصل تموج بعد تموج عن صدادا وكما في تموج الماء الى ان تصل الى الحس **قال** بشرط المقاومة **اقول** القرع انما يحصل معه الصوت اذا حصلت المقاومة بين القارع والمقروع فانك لو ضربت خشبة على وجه الماء بحيث يحصل المقاومة فانه يحدث الصوت ولو وضعتها عليه بسهولة لم يحصل الصوت ولا يشترط الصلابة لحصول الصوت من الماء والهواء ولا صلابة هناك **قال** في الخارج **اقول** ذهب قوم الى ان الصوت ليس بحاصل في الخارج بل انما يحصل عند الصماخ وهو ما اذا تموج الهواء وانتهى التموج الى قرع سطح الصماخ فيحصل الصوت وهو خطاء والا لم يدرك الجهة ولا البعد كما في اللمس حيث كان ادراكه بالملاقات ولا يمكن ان يقال ان ادراك الجهة انما كان لان القرع توجه من تلك الجهة وادراك البعد لان ضعف الصوت وقوته يدل على القرب والبعد لانا لو سددنا الاذن اليسرى لادركنا باليمنى جهة الصوت الحاصل من جهة اليسرى والضعف لو كان للبعد لم يفرق بين القوي البعيد او الضعيف القريب **قال** ويستحيل بقاؤه لوجوب ادراك الهيئة الصورية **اقول** الصوت يستحيل عليه البقاء خلافا للكرامية والدليل عليه انا اذا سمعنا لفظة زيد ادركنا الهيئة الصوتية اعني ترتيب الحروف وتقديم بعضها على بعض فلو كانت اجزاء الحروف باقية لم يكن ادراك هذا الترتيب اولى من باقي التركيبات الخمسة **قال** ويحصل منه اخر **اقول** الصوت انما يحصل باعتبار التموج في الهواء الواصل الى سطح الصماخ وقد بينا وجوده في الخارج فاذا تادى التموج الجسم كثيف مقاوم لذلك التموج رده فحصل منه تموج اخر وحصل من ذلك التموج الاخر صوت اخر هو الصداء والظاهر ان هذا الصدا انما

يحصل

ويعرض له كيفية متميزة يسمّى باعتبارها حرفا امّا مصوت وصامت متماثل ومختلف بالذّات او بالعوارض

ويحصل من تموج الهوآء الحاصل بين الهوآء المتوجّه المتموج المقاوم وبين ذلك المقاوم لامن الهوآء المتوجّه بعد صدمه المقابل وان كان فيه احتمال وكلام المصنّف يحتمل لهما الا انّ قوله ويحصل منه اخر يحتمل كلا المعنيين **قال** ويعرض له كيفية متميزة يسمّى باعتبارها حرفا **اقول** يعرض للصوت كيفية يتميز بها عن صوت اخر مثله تميزا في المسموع يسمّى الصوت باعتبار تلك الكيفية حرفا وهي حروف التهجي وحصرها غير معلوم بالبرهان **قال** امّا مصوت او صامت متماثل ومختلف بالذات او بالعوارض **اقول** ينقسم الحرف الى قسمين مصوت وصامت فالمصوت هو حروف المدّ واللين اعني الواو والالف والياء وهي انّما تحصل في زمان وامّا صامت وهو ما عداها والقسمان امّا متماثل كالجسم والجسيم او مختلف والمختلف امّا بالذّات كالجيم والحآء او بالعرض وهو امّا ان يكون احد الجسمين مثلا ساكنا والاخر متحركا او يكون احدهما متحركا بحركة والاخر بضدّها **قال** وينتظم منها الكلام باقسامه **اقول** هذه الحروف المسموعة اذا تألفت تاليفا مخصوصا اى بحسب الوضع سمّيت كلاما فحدّ الكلام على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعة ويدخل فيه المفرد وهو الكلمة الواحدة والمؤلف التام وهو المحتمل للصدق والكذب وغير المحتمل لهما من الامر والنهي والاستفهام والتمنّي والنداء وغير التام التقييدي وغيره والى هذا اشار بقوله باقسامه **قال** ولا يعقل غيره **اقول** يريد انّ الكلام انّما هو المنتظم من الحروف المسموعة ولا يعقل غيره وهو ما اطبق عليه المعتزلة والاشاعرة اثبتوا معنى اخر سمّوه الكلام النفسانيّ غير مؤلف من الحروف والاصوات يدل هذا الكلام عليه وهو مغاير للارادة لانّ الانسان قد يامر بما لا يريد اظهارا لتمرّد العبد عند السلطان فيحصل عذره في ضربه ومغاير لتخيل الحروف لانّ تخيلها تابع لها ويختلف باختلافها وهذا المعنى لا يختلف ظاهر انّه مغايرة للحيوة والقدرة وغيرهما من الاعراض والمعتزلة بالغوا في انكار هذا وادّعوا الضرورة في نفيه وقالوا الامر انّما يعقل مع الارادة وليس الطلب مغايرا لها وحينئذ يصير النزاع هنا لفظيّا **المسئلة الثامنة** في البحث عن المطعومات **قال** ومنها المطعومات التسعة الحادثة من تفاعل الثلاثة في مثلها **اقول** المشهور عند الاوايل انّ الجسم ان كان عديم الطعم فهو التفه وتعدّ التفاهة من الطعوم التسعة وان كان ذا طعم لم ينفكّ عن احد الطعوم الثمانية وهي الحلاوة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والدسومة وهذه الطعوم التسعة تحصل من تفاعل ثلث كيفيات هي الحرارة والبرودة والكيفية المعتدلة في مثلها في العقل اعني ثلث كيفيات

وينتظم منها الكلام باقسامه ولا يعقل غيره ومنها المطعومات التسعة الحادثة من تفاعل الثلاثة في مثلها



ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من حيث الموافقة والمخالفة والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض و النفسانية حال او ملكة منها العلم وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت ولا يحد

لامثالها في الحقيقة وهي الكثافة واللطافة والكيفية المعتدلة فان الحار ان فعل في الكثيف حدثت المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف حدثت العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة **المسئلة التاسعة** في البحث من المشمومات **قال** ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من حيث الموافقة والمخالفة **اقول** من انواع الكيفيات المحسوسة الرائحة المدركة بحاسة الشم ولم يوضع لانواعها اسماء مختصة بها كما وضعوا لغيرها من الاعراض بل ميزوا بينها من حيث الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة ورائحة منتنة او من حيث اضافتها الى المحل كرائحة المسك **المسئلة العاشرة** في البحث عن الكيفيات الاستعدادية **قال** والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض **اقول** لما فرغ من البحث عن الكيفيات المحسوسات شرع في القسم الثاني من اقسام الكيف الاربعة وهي الكيفيات الاستعدادية وهي ما يرجح به القابل في احد جانبي قبوله وهي متوسطة بين طرفي النقيض اعني الوجود والعدم وذلك لان الرجحان لا يزال يتزايد في احد طرفي الوجود والعدم الى ان ينتهي اليهما فذلك الرجحان القابل للشدة والضعف المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادي وطرفاه الوجود والعدم وهذا الرجحان ان كان نحو الفعل فهو القوة وان كان نحو الانفعال فهي اللاقوة **المسئلة الحادية عشر** في البحث عن الكيفيات النفسانية **قال** والنفسانية حال او ملكة **اقول** هذا هو القسم الثالث من اقسام الكيف وهو الكيفيات النفسانية ونعني به المختصة بذوات الانفس وهي اما ان تكون سريعة الزوال ويسمى حالا لا بسرعة زوالها واما بطيئة الزوال وتسمى ملكة والفرق بينهما ليس بفصول مميزة بل بعوارض خارجية وربما كان الشيء حالا ثم صار بعينه ملكة **المسئلة الثانية عشر** في البحث عن العلم بقول مطلق **قال** منها العلم وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت **اقول** من الكيفيات النفسانية العلم وقسمه الى التصور وهو عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن والى التصديق الجازم المطابق الثابت وهو الحكم اليقيني بنسبة احد المتصورين الى الاخر ايجابا او سلبا وانما شرط في التصديق الجزم لان الخالي منه ليس بعلم بهذا المعنى وان كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز وانما هو الظن ويشترط المطابقة لان الخالي منها هو الجهل المركب ويشترط الثبات لان الخالي منه هو التقليد اما الجامع لهذه الصفات فهو العلم خاصة **قال** ولا يحد **اقول** اختلف العقلاء في العلم فقال قوم لا يحد لظهوره



ويقسمان الضرورة والاكتساب بالنظر ولا بد فيه من الانطباع في محل المجرد القابل وحلول المثال مغاير

ولا يمكن الاتحاد ويختلف

فان الكيفيات الوجدانية لظهورها لا يمكن تحديدها لعدم انفكاكه عن تحديد الشيء بالاخفى والعلم منها ولان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وقال آخرون يحد فقال بعضهم انه اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا وقال آخرون انه اعتقاد يقتضي سكون النفس وكلاهما غير متعين **قال** ويقسمان الضرورة والاكتساب بالنظر **اقول** يريد ان كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى الضروري والمكتسب ويريد بالضروري من التصور ما لا يتوقف على طلب وكسب ومن التصديق ما يكفي تصور طرفيه في الحكم بنسبة احدهما الى الآخر ايجابا او سلبا و بالمكتسب ضد ذلك فيهما **المسئلة الثالثة عشر في ان العلم يتوقف على الانطباع** **قال** ولا بد فيه من الانطباع **اقول** اختلف العلماء في ذلك فذهب جمهور الاوائل الى ان العلم يستدعي انطباع المعلوم في العالم وانكره آخرون احتج الاولون بانا قد ندرك اشياء لا تحقق لها في الخارج فلو لم تكن منطبعة في الذهن كانت عدما صرفا ونفيا محضا فيستحيل الاضافة اليها واحتج الآخرون بوجهين الاول ان التعقل لو كان هو حصول صورة المعقول في العاقل لزم ان يكون الجدار المتصف بالسواد متعقلا له والتالي باطل فكذا المقدم الثاني ان الذهن قد يتصور اشياء متقدرة فيلزم حلول المقدار فيه فيكون متقدرا والجواب عنهما سياتي **قال** في المحل المجرد القابل **اقول** هذا اشارة الى الجواب عن الاشكالين وتقريره ان المحل الذي جعلنا عاقلا مجردا عن المواد كلها والمجرد لا يتصف بالمقدار باعتبار حلول صورته فيه فان الصورة المقدار لا يلزم ان يكون مقدارا وايضا هذه الصورة القائمة بالعاقل حالة في محل قابل لها فلهذا كان عاقلا لها اما الجسم فليس محلا قابلا لتعقل السواد فلا يلزم ان يكون متعقلا له **قال** وحلول المثال مغاير **اقول** هذا اشارة الى كيفية حصول الصورة في العاقل وتقريره ان الحال في العاقل انما هو مثال المعقول وصورته لا ذاته ونفسه ولهذا جوزنا حصول صورة الاضداد في النفس ولم نجوز حصول الاضداد في محل واحد في الخارج فعلم ان حلول مثال الشيء وصورته مغاير لحلول ذلك الشيء ولما كان هذا الكلام مما يستعان به على حل ما تقدم من الشكوك ذكره عقيبه **قال** ولا يمكن الاتحاد **اقول** ذهب قوم من الاوائل الحكماء الى ان التعقل انما يكون باتحاد صورة المعقول والعاقل وهو خطاء فاحش فان الاتحاد محال على ما تقدم ويلزم ايضا المحال من وجه آخر وهو اتحاد ذوات المعقوله وكذلك ذهب آخرون الى ان التعقل يستدعي اتحاد العاقل بالعقل الفعال وهو خطاء لما تقدم ولاستلزامه تعقل كل شيء عند تعقل شيء واحد **قال** ويختلف

باختلاف المعقول كالحال والاستقبال ولا يعقل الا مضافا فيقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلين الاتحاد وعرض لوجود حدة فيه

باختلاف المعقول **اقول** اختلف الناس هنا فذهب قوم الى جواز تعلق علم واحد بمعلومين ومنعه اخرون وهو الحق لانا قد بيّنا ان التعقل هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العاقل وصور الاشياء المختلفة يختلف باختلافها فلا يمكن ان يكون صورة واحدة لمختلفين فلا يتعلق علم واحد باثنين وانما جوّز ذلك من جعل العلم امرا وراء الصورة **قال** كالحال والاستقبال **اقول** هذا اشارة الى ابطال مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فقالوا ان العلم بان الشئ سيوجد علم بوجوده اذا وجد وانما دعاهم الى ذلك ما ثبت من ان الله تعالى عالم بكل معلوم فاذا علم ان زيدا سيوجد ثم وجد فان زال العلم الاول وتجدد علم اخر لزم كونه تعالى محلا للحوادث وان لم يزل كان هو المط وهذا خطاء فان العلم بان الشئ سيوجد علم بالعدم الحالي والوجود في ثاني الحال والعلم بان الشئ موجود غير مشروط بالعدم الحالي بل هو مناف له فيستحيل اتحادهما والوجه في حل الشبهة المذكورة ما التزمه ابو الحسين هنا من ان الزايد هو التعلقات الحاصلة بين العلم والمعلوم لا العلم نفسه وسياتي زيادة تحقيق في هذا الموضع انشاء الله **قال** ولا يعقل الا مضافا فيقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلين مع الاتحاد **اقول** اعلم ان العلم وان كان من الكيفيات الحقيقية القايمة بالنفس فانه لا يعقل الا مضافا الى الغير فان العلم علم بالشئ ولا يعقل تجرده عن الاضافة حتى ان بعضهم توهم انه نفس الاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم ولم يثبت امرا حقيقيا مغايرا للاضافة اذا عرفت هذا فان الاشكال يقوى مع الاتحاد هكذا قال المط والذي يلوح منه ان العاقل والمعقول اذا كانا شيئا واحدا كما اذا عقل نفسه توجه الاشكال عليه بان يقال انتم قد جعلتم العلم صورة مساوية للمعلوم في العاقل وهذا لا يتاتى ههنا لاستحالة اجتماع الامثال ويقوى الاشكال باعتبار الاضافة اذ الاضافة انما يعقل بين الشيئين لا بين الشئ الواحد ونفسه فلا يتحقق علم الشئ بذاته والجواب عن الاول ان العلم انما يستدعي الصورة لو كان العالم عالما بغيره اما عالما لم بذاته فان ذاته يكفي في علمه من غير احتياج الى صورة اخرى وعن الثاني ان العاقل من حيث انه عاقل مغاير له من حيث انه معقول فامكن تحقق الاضافة ولان العالم هو المتشخص والمعلوم هو المهية الكلية وهذان ضعيفان اما الاول فلان المغايرة بين العاقل من حيث انه عاقل والمعقول من حيث انه معقول متوقفة على التعقل فلو جعلنا التعقل متوقفا على هذا النوع من التغاير دار واما الثاني فلان العالم هنا يكون عالما بجزئه وليس البحث فيه **قال** وهو عرض لوجود حدة فيه **اقول** ذهب المحققون الى ان العلم

عرض واکثر الناس کذلک فالعلم بالعرض اختلفوا فی العلم بالجوهر فالذین قالوا انّ العلم اضافۃ بین العالم والمعلوم قالوا انّہ عرض ایضًا والذین قالوا انّ العلم صورۃ اختلفوا فقال بعضہم انّہ جوهر لانّ حدّہ صادق علیہ اذ الصّورۃ الذهنیّۃ ماهیّۃ اذا وجدت فی الاعیان کانت لافی موضوع وهذا معنی الجوهر والمحقّقون قالوا انّہ عرض ایضًا لوجود حدّ العرض فیہ فانّہ موجود حالّ فی النّفس لا کجزء منها وهذا معنی العرض و استدلال القایلین بانّہ جوهر خطاء لانّ الصّورۃ الذهنیّۃ یمتنع وجودها فی الخارج وانّما الموجود ما هو مثالہ المسئلۃ الرّابعۃ عشر فی اقسام العلم **قال** وهو فعلیّ وانفعالیّ وغیرهما **اقول** العلم منہ ما هو فعلیّ وهو المحصّل للاشیاء الخارجیّۃ کعلم واجب الوجود تعالی بمخلوقاتہ وکما اذا تصوّرنا نقشًا لم یستعد صورتہ من الخارج ثمّ اوجدنا فی الخارج ما یطابقہ ومنہ انفعالیّ وهو المستفاد من الاعیان الخارجیّۃ کعلمنا بالسّماء والارض اشباههما ومنہ ما لیس احدهما کعلم واجب الوجود تعالی بذاتہ **قال** وضروریّ اقسامہ ستّۃ ومکتسب **اقول** قد تقدّم انّ العلم امّا ضروریّ وامّا کسبیّ ومضی تفسیرهما واقسام الضّروریّ ستّۃ البدیهیّات وهی قضایا یحکم بها العقل لذاتہ لا بسبب خارجیّ سوی تصوّر طرفیهما کالحکم بانّ الکلّ اعظم من الجزء وغیره من البدیهیّات الثانی المشاهدات وهی امّا مستفادۃ من حواسّ ظاهرۃ کالحکم بحرارۃ النّار ومن الحواسّ الباطنۃ وهی القضایا الاعتباریّۃ بمشاهدۃ قویٰ غیر الحسّ الظّاهرۃ او بالوجدان من النّفس لا باعتبار الالات مثل شعورنا بذواتنا وبافعالنا الثالث المجرّبات وهی قضایا یحکم بها النّفس باعتبار تکرار المشاهدات کالحکم بانّ الضّرب بالخشب مؤلم ویفتقر الی امرین المشاهدۃ المتکرّرۃ والقیاس الخفیّ وهو انّہ لو کان الوقوع علی سبیل الاتّفاق لم یکن دائمًا ولا اکثریًّا والفارق بین هذہ وبین الاستقراء هذا القیاس الرّابع الحدسیّات وهی قضایا مبدأ الحکم بها حدس قویّ من النّفس یزول معہ الشّکّ کالحکم باستفادۃ نور القمر من الشّمس ویفتقر الی المشاهدۃ المتکرّرۃ والقیاس الخفیّ الّا انّ الفارق بین هذہ وبین المجرّبات انّ السّبب فی المجرّبات معلوم السّببیّۃ غیر معلوم المهیّۃ وفی الحدسیّات معلوم بالاعتبارین الخامس المتواترات وهی قضایا یحکم بها النّفس لتوارد اخبار المخبرین علیها بحیث یزول معہ الشّکّ بعدم الاتّفاق بین المخبرین والتّواطی السّادس نظریّۃ القیاس وهی قضایا یحکم بها النّفس باعتبار اوسط لا ینفکّ الذهن عنها **قال** وواجب وممکن **اقول** العلم ینقسم الی واجب هو علم واجب الوجود بذاتہ والی ممکن هو ما عداہ وانّما کان الاوّل واجبًا لانّہ نفس ذاتہ الواجبۃ **قال** وهو

بحث اقسام العلم

تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق فزال الدّور ولا بدّ فيه من الاستعداد امّا الضروري فبالحواس وامّا الكسبي فبالاوّل

حيث ان العلم تابع للمعلوم

تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق **اقول** اعلم ان التّابع يطلق على ما يكون متاخّرا عن المتبوع وعلى ما يكون مستفادا منه وهما غير مرادين في قولنا العلم تابع للمعلوم فانّ العلم قد يتقدّم المعلوم زمانا وقد يفيد وجوده كالعلم الفعليّ وانّما المراد ههنا كون العلم والمعلوم متطابقين بحيث اذا تصوّرهما العقل حكم باصالة المعلوم في هيئة التطابق وانّ العلم تابع له وحكاية عنه وانّ ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم وعلى هذا التقدير يجوز تاخّر المعلوم الذي هو الاصل عن تابعه فانّ العقل يجوز تقدّم الحكاية على المحكيّ **قال** فزال الدّور **اقول** الذي يفهم عن هذا الكلام امران احدهما ان يقال قد قسمتم العلم الى اقسام من جملتها الفعليّ الذي هو العلّة في وجود المعلوم وههنا جعلتم جنس العلم تابعا فلزمكم الدّور اذ تبعية الجنس يستلزم تبعية انواعه وتقرير الجواب عن هذا ان نقول نعني تبعية العلم ما قررناه من كون العلم والمعلوم متطابقين على وجه اذا تصوّرهما العقل حكم بانّ الاصل في هيئة التطابق هو ما عليه المعلوم وانّ ما عليه العلم فرع عليه ووجه الخلاص من الدّور بهذا التحقيق انّ العلم الفعليّ محصّل للمعلوم في الخارج لا مطلقا الثاني ان يقال المتبوع يجب ان يتقدّم التابع باحد انواع التقدّم الخمسة وههنا لا تقدّم بالشرف ولا بالوضع لانّهما غير معقولين فيبقى ان يكون التقدّم هنا بالذات او بالعلية او بالزمان وعلى هذه التقادير الثلاثة يمتنع الحكم بتاخّر المتبوع عن التابع في الزمان ولا شكّ انّ علم الله تعالى الازليّ والعلوم التابعة على الصّور الموجودة في الخارج متقدّمة بالزمان والمتاخّر عن غيره بالزمان يمتنع ان يكون متقدّما عليه بنوع مّا من انواع التقدّمات بالاعتبار الذي كان به متاخّرا عنه والجواب عنه ما تقدّم ايضا **المسئلة الخامسة عشر** في توقّف العلم على الاستعداد **قال** ولا بدّ فيه من الاستعداد امّا الضروريّ فبالحواس وامّا الكسبيّ فبالاوّل **اقول** قد بيّنا انّ العلم امّا ضروريّ وامّا كسبيّ وكلاهما حاصل بعد عدمها اذ الفطرة البشرية خلقت اوّلا عارية عن المعلوم ثمّ يحصل لها العلم بقسميه فلا بدّ من استعداد سابق مغاير للنفس وفاعل للعلم فالضروريّ فاعله هو الله تعالى اذ القابل لا يخرج المقبول من القوّة الى الفعل بذاته والّا لم ينفكّ منه وللقبول درجات مختلفة في القرب والبعد وانّما يستعدّ النفس للقبول على التدريج فينتقل من اقصى مراتب البعد الى ادناها قليلا قليلا لاجل المعدّات التي هي الاحساس بالحواس على اختلافها والتمرّن عليها وتكرارها مرّة بعد اخرى فيتمّ الاستعداد الافاضة العلوم البديهية الكلية من التصوّرات والتصديقات بين كليات تلك المحسوسات

بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول ومراتبه ثلثة وذوا السبب انما يعلم به كليا

واما النظرية فانها مستفادة من النفس ومن الله تعالى على اختلاف الآراء لكن بواسطة الاستعداد بالعلوم البديهية اما في التصورات فبالحد والرسم واما في التصديقات فبالقياسات المستندة الى المقدمات الضرورية **المسألة السادسة عشر** في المناسبة بين العلم والادراك

قال وفي الاصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح آخر مفارقة النوعين

اقول اعلم ان العلم يطلق على الادراك للامور الكلية كاللون والطعم مطلقا ويطلق الادراك على الحضور عند المدرك مطلقا فيكون شاملا للعلم والادراك الجزئي اعني المدرك بالحس كهذا اللون وهذا الطعم ولا يطلق العلم على هذا النوع من الادراك ولذلك لا يصفون الحيوانات العجم بالعلم وان وصفوها بالادراك فيكون الفرق بين العلم والادراك مطلقا على هذا الاصطلاح فرق ما بين النوع والجنس النوع هو العلم والجنس هو الادراك وقد يدرك الادراك باصطلاح آخر على الاحساس لا غير فيكون الفرق بينه وبين العلم هو الفرق ما بين النوعين الداخلين تحت الجنس وهو الادراك مطلقا **المسألة السابعة عشر** في ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول **قال** وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول **اقول** العلم بالعلة يقع باعتبارات ثلثة الاول العلم بماهية العلة من حيث هي ذات وحقيقة لا باعتبار آخر وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التمام ولا على النقصان الثاني العلم بها من حيث هي مستلزمة لذات اخرى وهو علم ناقص بالعلة فيستلزم علما ناقصا بالمعلول من حيث انه لازم للعلة لا من حيث ماهيته الثالث العلم بذاتها وماهيتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضها وما لها في ذاتها وما لها بالقياس الى الغير وهذا هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم التام بالمعلول فان ماهية المعلول وحقيقته لازمة لماهية العلة وقد فرض تعلق العلم بها من حيث ذاتها ولوازمها **المسألة الثامنة عشر** في مراتب العلم **قال** ومراتبه ثلثة

اقول ذكر الشيخ ابو علي ان للتعقل ثلث مراتب الاولى ان يكون بالقوة المحضة وهو عدم التعقل عما من شانه ذلك الثانية ان يكون بالفعل التام كما اذا علم الشيء علما تفصيليا الثالثة العلم بالشيء اجمالا كمن علم مسألة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب عنها في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة لانه في الوقت عالم باقتداره على الجواب وهو يتضمن علمه بذلك الجواب وليس علما بها على جهة التفصيل وهو ظ **المسألة التاسعة عشر** في كيفية العلم بذي السبب **قال** وذوا السبب انما يعلم به كليا **اقول** اعلم ان الشيء اذا كان ذا سبب فانه انما يعلم بسببه

حـ: الثالث العلم اعني الاجمالي والتفصيلي ع يجمعهما

والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات ويطلق على غيره بالاشتراك

لانه بدون السبب ممكن وانما يجب بسببه فاذا نظر اليه من حيث هو هو لم يحكم العقل بوقوعه ولا بعدمه وانما يحكم باحدهما اذا عقل وجود السبب وعدمه فاذا السبب انما يحكم بوجوده او عدمه بالنظر الى سببه اذا ثبت هذا فان ذا السبب انما يعلم كليا لان كونه صادرا عن الشيء تقييد له بامر كلي ايضا وتقييد الكلي بالكلي لا يقتضي الجزئية وتحقيق هذا انك اذا عقلت كسوفا شخصيا من جهة سببه وصفاته الكلية التي يكون كل واحد منهما نوعا مجموعا في شخص كان العلم به كليا والكسوف ان كان شخصيا فانه عند ذلك يصير كليا ويكون نوعا مجموعا في الشخص والنوع المجموع في شخص له معلول كلي لا يتغير وما يستند اليه من صفاته واحواله يكون مدركا بالعقل فلا يتغير فانه كلما حصلت علل التشخص واسبابه وجب حصول ذلك الجزئي فيقال ان هذا الشخصي اسبابه كذا وكلما حصلت هذه الاسباب كان هذا الشخصي او مثله فيكون كليا بعلله **المسئلة العشرون** في تفسير العقل **قال** والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات **اقول** هذا هو المحقق في تفسير العقل وقد فسره قوم بانه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات لامتناع انفكاك احدهما عن الاخر وهو ضعيف لعدم الملازمة بين التلازم والاتحاد **قال** ويطلق على غيره بالاشتراك **اقول** لفظة العقل مشترك بين قوى النفس الانسانية وبين الموجود المجرد في ذاته وفعله معا ويندرج تحته عند الاوايل عقول عشرة سبق البحث فيها اما القوى النفسانية فيقال عقل علمي وعقل عملي اما العلمي فاول مراتبه الهيولاني وهو الذي من شانه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضروري او كسبي وثانيها العقل بالملكة وهو الذي استعد لحصول العلوم الضرورية لادراك النظريات وصار له بتلك الاوليات ملكة الانتقال الى النظريات واعلى درجات هذه المرتبة ما يسمى القوة القدسية وادناها مرتبة البليد الذي تثبت افكاره دون حصوله مطالبه وبين هاتين الدرجتين درجات متفاوته في القرب والبعد بحسب شدة الاستعداد وضعفه وثالثها العقل بالفعل وهو ان يكون النفس بحيث متى شاءت استحضرت العلوم النظرية المكتسبة من العلوم الضرورية لاعلى انها بالفعل موجودة ورابعها العقل المستفاد وهو حصول تلك النظريات بالفعل وهو اخر درجات كمال النفس في هذه القوة واما العملي فيطلق على القوة التي باعتبارها يحصل التميز بين الامور الحسنة والقبيحة وعلى المقدمات التي يستنبط بها الامور الحسنة والقبيحة وعلى فعل الامور الحسنة والقبيحة **المسئلة الحادية والعشرون** في الاعتقاد والظن وغيرهما

قال

حاشية: بحث الاعتقاد والظن والشك والسهو والجهل

والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكسان فی العموم والخصوص ويقع فيه التضاد بخلاف العلم والسهو عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان والشك تردد الذهن بين الطرفين وقد يصح تعلق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالآخر فيتغاير بالاعتبار لا الصور

قال والاعتقاد يقال لاحد قسميه **اقول** الاعتقاد من الامور الضرورية لكن اختلفوا في انه هل هو من قبيل العلوم او جنس مغاير لها فقال جماعة بالاول وذهب ابو الهذيل العلاف الى الثاني وابطله ابو علي الجبائي بانه لو كان كذلك لكان اما مثلا للعلم وهو المطلوب او ضدا فلا يجتمعان مع انهما قد يجتمعان او مخالفا فلا ينتفيان بالضد الواحد والتحقيق هنا ان نقول ان الاعتقاد احد قسمي العلم وذلك لانا قد بينا ان العلم يقال على التصور وعلى التصديق كانه جنس لهما والاعتقاد هو التصديق وهو قسيم احد قسمي العلم **قال** فيتعاكسان في العموم والخصوص **اقول** هذا نتيجة ما مضى والذي يفهم منه ان الاعتقاد وقد ظهر انه احد قسمي العلم فهو اخص منه بهذا الاعتبار لان العلم شامل للتصور والتصديق الذي هو الاعتقاد باعتبار آخر اعم من العلم لانه شامل للظن والجهل المركب واعتقاد المقلد فهذا ما ظهر لنا من قوله فيتعاكسان اي الاعتقاد والعلم في العموم والخصوص واعلم ان لنا في هذا الكلام على هذا التفسير نظرا وذلك لان الاعتقاد انما يكون قسما من العلم لو اخذ العلم التصديقي بالاعتبار الاعم الشامل للعلم يعني اليقين والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد وح لا يتم التعاكس لان الاعتقاد لا يكون اعم من العلم بهذا الاعتبار فالواجب ان يراد باعتبار اصطلاحين او ما يؤدي معناه **قال** ويقع فيه التضاد بخلاف العلم **اقول** اعلم ان الاعتقاد منه ما هو متماثل ومنه ما هو مختلف والمختلف على قسمين متضاد وغير متضاد وهذا ظاهر لكن وجه التضاد عند ابي علي الجبائي تعلقه بالضدين فحكم بتضاد اعتقادي الضدين وقال به ابو هاشم اولا ثم حكم بان تضاده انما هو لتعلقه بالايجاب والسلب لا غير اما العلم فلا يقع فيه تضاد لوجوب المطابقة فيه **قال** والسهو عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان **اقول** هذا هو المشهور عند الاوايل والمتكلمين وذهب الجبائيان الى ان السهو معنى يضاد العلم وقد فرق الاوايل بينه وبين النسيان فقالوا ان السهو زوال الصورة عن المدركة خاصة دون الحافظة والنسيان زوالها عنهما معا **قال** والشك تردد الذهن بين الطرفين **اقول** الشك هو سلب الاعتقاد وتردد الذهن بين طرفي النقيض على التساوي وليس معنى قائما بالنفس وهو مذهب الاوايل وابي هاشم وقال ابو علي انه معنى يضاد العلم واختاره البلخي لتجدده بعد ان لم يكن وهو خطأ لعدم اتحاد المتعلق الذي هو شرط في تضاد المتعلقات **قال** وقد يصح تعلق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالآخر فيتغاير بالاعتبار لا الصور **اقول** اعلم ان العلم والاعتقاد من قبيل النسب والاضافات

والجهل بمعنى يقابلهما وباخر قسم لاحدهما والظن ترجيح احد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئية ضرورة

يصح تعلقهما بجميع الاشياء حتى بانفسهما فيصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد وبالعلم وكذا العلم يتعلق بنفسه وبالاعتقاد اذا عرفت هذا فاذا تعلق العلم بنفسه وجب تعدد الاعتبار اذ العلم كان التر تنظر به وباعتبار تعلق العلم به يصير شيئا منظورا فيه وكون الشيء معلوما مغاير الاعتبار كونه علما فلا بد من تغاير الاعتبار واما الصور فلا والا لزم وجود صور لا يتناهى بالنسبة الى معلوم واحد لان العلم بالشيء لا ينفك عن العلم بالعلم بذلك الشيء عند اعتبار المعتبرين واعلم ان العلم بالعلم علم بكيفية وهيئة العالم يقتضي النسبة الى معلوم ذلك العلم وليس علما بالمعلوم كما ذهب اليه الجبائيان **قال** والجهل بمعنى يقابلهما وباخر قسم لاحدهما **اقول** اعلم ان الجهل يقال على معنيين بسيط ومركب فالبسيط هو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة والمركب هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وهو قسم للاعتقاد اذ الاعتقاد جنس للجهل وغيره وسمي الاول بسيطا نظرا الى عدم تركبه والثاني مركبا لتركبه من اعتقاد وعدم مطابقة **قال** والظن ترجيح احد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان **اقول** الظن ترجيح احد الطرفين اعني طرفا الوجود وطرف العدم ترجيحا غير مانع من النقيض ولا بد من هذا القيد ليخرج الاعتقاد الجازم واعلم ان رجحان الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرجحان لان الاول ظن لا غير والثاني قد يكون علما **قال** ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل **اقول** لما كان الظن عبارة عن ترجيح الاعتقاد من غير منع للنقيض و كان للترجيح مراتب داخلة بين طرفي شدة في الغاية وضعف في الغاية كان قابلا للشدة و الضعف وطرفاه العلم الذي لا مرتبة بعده للرجحان والجهل البسيط الذي لا ترجح معه البتة اعني الشك المحض

المسئلة الثانية والعشرون في النظر واحكامه

قال وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئية ضرورة **اقول** قد بينا ان العلم ضربان ضروري لا يفتقر الى طلب وكسب ونظري يفتقر اليه فالثاني هو المكتسب بالنظر وهو ترتيب امور ذهنية للتوصل الى امر مجهول فالترتيب جنس بعيد لانه كما يقع في الامور الذهنية كذلك يقع في الاشياء الخارجية فالتقييد بالامور الذهنية يخرج الاخر عنه ثم الترتيب الخاص قد يراد لاستحصال ما ليس بحاصل وقد لا يكون كذلك فالثاني ليس بنظر وهذا الحد قد اشتمل على العلل الاربع للنظر اعني المادة والصورة والغاية وفيه اشارة الى الفاعل وهذه الامور قد يكون تصورات هي اما حدود او رسوم يستفاد منها العلم بمفرد وقد تكون تصديقات يكتسب بها تصديق

ومع فساد احدهما قد يحصل ضدّه وحصول العلم عن الصحيح واجب

واعلم انّ النظر لمّا كان مركبًا اشتمل بالضرورة على جزء مادّي وجزء صوري فالمادي هو المقدّمات والصوري هو الترتيب بينها فاذا اسلم هذان الجزآن بان كان الحمل والوضع والربط والجهة على ما ينبغي وكان الترتيب على ما ينبغي حصل العلم بالمطلوب بالضرورة هذا في التصديقات وكذا في التصورات فانّه اذا كان الحدّ مشتملا على جنس قريب وفصل اخير وقدّم الجنس على الفصل حصل تصور المحدود قطعًا واليه اشار المصنف بقوله مع سلامة جزئيه يعني جزء المادي والجزء الصوري واعلم انّ الناس اختلفوا هنا فقال من لا مزيد تحصيل له انّ النظر لا يفيد العلم لانّ العلم بافادته للعلم ان كان ضروريا لزم اشتراك العقلاء فيه وان كان نظريا تسلسل ولانّ النظر اذا استلزم العلم لم يختلف الناس في ارائهم لاشتراكهم في العلوم الضرورية التي هي مبادي للنظرية وذهب المحققون الى انّه يفيد العلم بالضرورة فانّا متى اعتقدنا انّ العالم ممكن وكل ممكن محدث يحصل لنا العلم بالضرورة بان العالم محدث فخرج الجواب عن الشبهة الاولى بقوله ضرورة ولا يجب اشتراك العقلاء في الضروريات فانّ كثيرا من الضروريات يتشكك فيها بعض الناس امّا لخفاء في التصورات او لغير ذلك وخرج الجواب عن الشبهة الثانية بقوله مع سلامة جزئيه وذلك لانّ اختلاف الناس في الاعتقاد انّما كان بسبب تركهم الترتيب الصحيح وغفلتهم عن شرايط الحمل وغير ذلك من اسباب الغلط امّا في الجزء المادي والصوري فاذا سلمنا حصل المطلوب لكل من حصل له سلامة الجزئين **قال** ومع فساد احدهما قد يحصل ضدّه

اقول النظر اذا فسد امّا من جهة المادّة او من جهة الصورة لم يحصل العلم وقد يحصل ضدّه اعني الجهل وقد لا يحصل والضابط في ذلك ان نقول ان كان الفساد من جهة الصورة لم يلزم النتيجة الباطلة وان كان من جهة المادّة لا غير كان القياس منتجا وان كانت الصغرى في الشكل الاوّل صادقة والكبرى كاذبة في كل واحد كانت النتيجة كاذبة قطعًا والاجاز ان يكون صادقة وان يكون كاذبة وبهذا التحقيق ظهر بطلان ما يقال من انّ النظر الفاسد لا يستلزم الجهل والا لكان المحق اذا نظر في شبهة المبطل افادة الجهل وليس كذلك ومع انّه معارض بالنظر الصحيح فان شرط الاعتقاد بصحة المقدّمات في الصحيح ايضًا شرطناه نحن في الفاسد ايضًا **قال** وحصول العلم عن الصحيح واجب **اقول** اختلف الناس هنا فالمعتزلة على انّ النظر مولد للعلم وسبب له والاشاعرة قالوا انّ الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم النظر عقيب النظر وليس النظر موجبا ولا سببا للعلم واستدلوا على ذلك بانّ

ولا حاجة الى المعلم نعم لا بدّ من الجزء الصوري وشرط عدم الغاية وضدها وحضورها

العلم الحادث امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لها على ما يأتي في خلق الاعمال فيكون العالم من فعله والمعتزلة لما ابطلوا القول باستناد الافعال الحيوانية الى الله تعالى بطل عندهم هذا الاستدلال ولما راوا العلم يحصل عقيب النظر وبحسبه وينتفي عند انتفائه حكموا عليه بانه سبب له كما في ساير الاسباب والحق ان النظر الصحيح يجب عنده حصول العلم ولا يمكن تخلفه عنه فانا نعلم قطعا انه متى حصل لنا اعتقاد المتقدمين فانه يجب حصول نتيجة قالت الاشاعرة التذكر لا يولد فكذا النظير بالقياس عليه والجواب بالفرق بينهما ظ قال ولا حاجة الى المعلم اقول ذهبت الملاحدة الى ان النظر غير كاف في حصول المعارف بل لا بد من معونة من المعلم للعقل لتعذر العلم باظهر الاشياء واقربها من دون مرشد واطبق العقلاء على خلافه لانه متى حصلت المقدمتان لنا على الترتيب المخصوص حصل لنا الجزم بالنتيجة سواء كان هناك معلم او لا وصعوبة تحصيل المعرفة باظهر الاشياء لا يدل على امتناعها مطلقا من دون المعلم وقد الزمهم المعتزلة والاشاعرة الدور والتسلسل لتوقف العلم بصدقه على العلم بتصديق الله تعالى اياه بواسطة المعرفة فلو توقفت المعرفة بالله تعالى عليه دار ولان احتياج كل عارف الى معلم يستلزم حاجة المعلم الى آخر ويتسلسل وهذان الالزامان ضعيفان لان الدور لازم على تقدير استقلال المعلم بتحصيل المعارف وليس كذلك بل هو مرشد الى استنباط الاحكام من الادلة التي من جملتها ما يدل على صدقه من المقدمات والتسلسل يلزم لو وجب مساوات عقل المعلم لعقولنا اما على تقدير الزيادة فلا قال نعم لا بد من الجزء الصوري اقول يشير بذلك الى ترتيب المقدمات فانه لا بد مع حضور المتقدمين في الذهن من ترتيب حاصل بينهما ليحصل العلم بالنتيجة وهو الجزء الصوري للنظر اذ لولا الترتيب لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل لاحد في اعتقاده وقيل لا حاجة اليه والا لزم التسلسل او اشتراط الشيء بنفسه وهو سهو فان التسلسل يلزم لو قلنا بافتقار كل زايد الى ترتيب وليس كذلك بل المفتقر الى الترتيب انما هو الاجزاء المادية خاصة قال وشرط عدم الغاية وضدها وحضورها اقول الذي فهمناه من هذا الكلام ان شرط النظر عدم العلم بالمط الذي هو غاية النظر والا لزم تحصيل الحاصل ويشترط ايضا عدم ضدها اعني الجهل المركب لانه باعتقاده حصول العلم له لا يطلبه فلا يتحقق النظر في طرفه ويشترط ايضا حضورها يعني حضور المط الذي هو الغاية اذ الغافل عن الشيء لا يطلبه والنظر

نوع من الطلب **قال** ولوجوب ما يتوقف عليه عقليان وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا **اقول** اختلف الناس في وجوب النظر هل هو عقلي او سمعي فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واما المعتزلة فاستدلوا على وجوب النظر عقلا بان معرفة الله تعالى واجبة مطلقا ولا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فههنا ثلث مقدمات احديها ان معرفة الله تعالى واجبة مطلقا واستدلوا على ذلك بوجهين الاول ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره ودفع الخوف واجب عقلا الثاني ان شكر الله تعالى واجب لان نعمه على العبد كثيرة والمقدمتان ضروريتان والشكر لا يتم الا بالمعرفة ضرورة الثانية ان معرفة الله تعالى لا يتم الا بالنظر وذلك قريب من الضرورة اذ المعرفة ليست ضرورية قطعا فهي كسبية ولا كاسب سوى النظر اذ التقليد يستند اليه وتصفية الخاطر ان انفكت عن ترتيب المقدمات لم يحصل منها علم بالضرورة الثالثة ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والا لخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا او لزم تكليف ما لا يطاق لان الشرط اذا لم يكن واجبا جاز تركه فح اما ان يجب على المكلف المشروط او لا والثاني يلزم منه خروجه عن كونه واجبا مطلقا والاول يلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ وجوب المشروط حال عدم الشرط ايجاب لغير المقدور وهو محال فثبت ان وجوب النظر عقلي ولا يجب سمعا خاصة والا لم يجب التالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان النظر اذا لم يجب الا بالسمع لزم افحام الانبياء لان النبي اذا جاء الى المكلف وامره باتباعه لم يجب على المكلف الامتثال حتى يعلم صدقه ولا يعلم صدقه الا بالنظر فاذا امتنع المكلف من النظر حتى يعرف وجوبه عليه لم يجز استناد الوجوب الى النبي لعدم العلم بصدقه ولا وجوب عقلي فينتفي الوجوب على تقدير الوجوب السمعي اذا عرفت هذا فنقول قوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اشار بلفظ ما الى المعرفة والعقليان اشارة الى وجوب الشكر ووجوب دفع الخوف عن النفس وقوله وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته يشير به الى انتفاء الوجوب السمعي الذي هو ضد المطلوب لان المطلوب هو الوجوب العقلي وضده الوجوب السمعي وقوله على تقدير ثبوته يعني لو فرض الوجوب سمعيا لم يكن واجبا فهذا ما فهمناه من كلامه في هذا الموضوع واما الاشعرية فقد احتجوا بوجهين الاول قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب بدون البعثة فلا يكون النظر واجبا قبلها الثاني لو وجب النظر لوجب لفائدة عاجلة والواقع مقابلها او اجلة وحصولها ممكن بدون النظر فتوسط النظر عبث وكذا ان لم يكن لفائدة ثم قالوا اما الزمتمونا به من الافحام على تقدير

وملزوم العلم دليل والظن امارة وبسايطه عقلية ومركبة لاستحالة الدور وقد يفيد اللفظي القطع

ويجب تاويله عند التعارض

الوجوب السمعي لازم لكم على تقدير الوجوب العقلي لان وجوب النظر وان كان عقليا الا انه كسبي فالمكلف اذا جاءه النبي وامره باتباعه كان له ان يمتنع حتى يعرف صدقه ولا يعرفه الا بالنظر والنظر لا يجب عليه بالضرورة بل بالنظر فيقبل النظر لا يعرف وجوبه فله ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر وذلك يستلزم الافحام ايضا والجواب عن الاول التخصيص وهو حمل نفي التعذيب المتوقف على الرسالة على ترك التكاليف السمعي او يأول الرسول بالعقل جمعا بين الادلة وعن الثاني ان الفايدة عاجلة هي زوال الخوف وآجلة هي نيل الثواب بالمعرفة الذي لا يمكن الابتداء في الحكمة وعن الثالث ان وجوب النظر وان كان نظريا الا انه فطري القياس فكان الالزام عايدا على الاشاعرة دون المعتزلة **قال** وملزوم العلم دليل والظن امارة **اقول** لما كان متعلق النظر بما يستلزم العلم من الاعتقادات والظن وجب البحث عن المتعلق فالمستلزم للعلم يسمى دليلا والمستلزم للظن يسمى امارة وقد يقال الدليل على معنى اخص من المذكور وهو الاستدلال بالمعلول عن العلة **قال** وبسايطه عقلية ومركبة لاستحالة الدور **اقول** بسايط الدليل يعني به مقدماته فان الدليل لما كان مركبا من مقدمتين كانت كل واحدة من تلك المقدمتين جزءا بسيطا بالنسبة الى الدليل وان كانت مركبة في نفس الامر اذا عرفت هذا فالمقدمات قد تكون عقلية محضة وقد تكون مركبة من عقلي وسمعي ولا يمكن تركيبها من سمعيات محضة والا لزم الدور لان السمعي المحض ليس بحجة الا بعد معرفة صدق الرسول وهذه المقدمة اذا استفيدت بالسمع دار بل هي عقلية محضة فاذن احدى مقدمات النقليات كلها عقلية والضابط في ذلك ان كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لا يجوز اثباته بالنقل وكلما يتساوى طرفاه بالنسبة الى العقل لا يجوز اثباته بالعقل وما عدا هذين يجوز اثباته بهما **قال** وقد يفيد اللفظي القطع **اقول** قيل ان الدلالة اللفظية لا تفيد اليقين لتوقفه على امور كلها ظنية اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والنسخ والتقديم والتاخير والمعارض العقلي والحق خلاف هذا فان كثيرا من الادلة اللفظية يعلم دلالتها على معانيها قطعا وانتفاء هذه المفاسد عنها **قال** ويجب تاويله عند التعارض **اقول** اذا تعارض دليلان نقليان او دليل عقلي ونقلي وجب تاويل النقلي اما مع تعارض النقليين فلامتناع تناقض الادلة واما مع تعارض العقل فكذلك ايضا وانما خصصنا النقلي بالتاويل لامتناع العمل بهما والغائهما والعمل بالنقلي وابطال العقلي لان العقلي اصل للنقلي فلو ابطلنا الاصل لزم ابطال الفرع ايضا فوجب العدول الى تاويل النقلي وابقاء الدليل العقلي على مقتضاه **قال**

وهو قياس وقسيماه فالقياس اقتراني واستثنائي فالاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة

وهو قياس وقسيماه **اقول** الضمير في وهو عائد الى الدليل مطلقا واعلم ان الدليل ينقسم الى ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل والى الاخرين اشار بقوله وقسيماه وذلك لان الاستدلال اما ان يكون بالعام على الخاص او بالعكس او باحد المتساويين المندرجين تحت عام شامل لهما على الآخر فالاول هو اجل فالادلة واشرفها لافادته اليقين وهو المسمى بالقياس اخذا من المجازات كان القايس يطلب مجازات النتيجة للمقدمتين في العلم والثاني الاستقراء اخذا من قصد القرية قرية فقرية كان المستقرى يتبع الجزئيات والثالث التمثيل **قال** فالقياس اقتراني واستثنائي **اقول** القياس اما ان يكون المطلوب او نقيضه مذكورا فيه بالفعل وبالقوة والاول يسمى الاستثنائي والثاني الاقتراني مثال الاول ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان فالنتيجة مذكورة بالفعل او نقول لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان فالنقيض مذكور في القياس بالفعل ومثال الثاني كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم وهو مذكور في القياس بالقوة **قال** فالاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان **اقول** الذي فهمناه من هذا الكلام ان القياس الاقتراني له اعتباران احدهما بحسب مادته اعني مقدماته والثاني بحسب صورته اعني الهيئة والترتيب اللاحقين به العارضين لمجموع المقدمات وهو ما يسمى باعتباره شكلا وهو بهذا الاعتبار على اربعة اقسام كل قسم سموه شكلا لان الحد الاوسط ان كان محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول كقولنا كل ج ب وكل ب ا وان كان محمولا فيهما فهو الثاني كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث كقولنا كل ج ب وكل ج ا وان كان موضوعا في الصغرى ومحمولا في الكبرى فهو الرابع كقولنا كل ج ب وكل د ج وهذه القسمة باعتبار الصورة القريبة واما بالنظر الى المادة فله اعتباران ايضا احدهما باعتبار صورة كل مقدمة والثاني باعتبار مادتها فبالاعتبار الاول وهو اعتبار بالنظر الى الصورة البعيدة ينقسم الى قسمين حملي وشرطي فالحملي كما قلناه والشرطي كقولنا كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز ينتج كلما كان ا ب فه ز او نقول كلما كان ج د فا ب وليس البتة اذا كان ه ز فج د او نقول كلما كان ه ز فج د وكلما كان ا ب فه ز او نقول كلما ا ب فج د وكلما كان ه ز فا ب **قال** وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة **اقول** مقدمات القياس هي المادة البعيدة له باعتبار مقدمة مقدمة ومجموعها لا باعتبار صورة خاصة وشكل معين هي المادة القريبة ومقدمات القياس اربعة مسلمات ومظنونات

ومشبهات ومخيلات هذا باعتبار المادة البعيدة واما باعتبار المادة القريبة فاقسام القياس خمسة البرهان والجدل والخطابة والسفسطة والشعر **قال** والثاني متصل ونا تجرا مران وكذا غير الحقيقي من المنفصل وفيه ضعف **اقول** الثاني هو الاستثنائي وهو ضربان الاول ان يكون مقدمة الشرطية متصلة وينتج منه قسمان احدهما استثناء عين المقدم لعين التالي والثاني استثناء نقيض التالي لنقيض المقدم والثاني ان يكون منفصلة وهو قسمان ايضا احدهما ان يكون غير حقيقية والثاني ان يكون حقيقية فغير الحقيقية ضربان مانعة الجمع وينتج قسمان منها استثنائي عين المقدم لنقيض التالي واستثناء عين التالي لنقيض المقدم ومانعة الخلو وينتج قسمان منها ايضا استثناء نقيض المقدم لعين التالي واستثناء نقيض التالي لعين المقدم واما الحقيقية فانها ينتج اربع نتايج من استثناء عين المقدم لنقيض التالي وبالعكس ومن استثناء عين التالي لنقيض المقدم وبالعكس **قال** والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن **اقول** يريد بالاخرين الاستقراء والتمثيل وهما يفيدان الظن لا العلم واعلم ان تفاصيل هذه الاشياء وبيان شرايطها مذكور في علم المنطق وانما انساق الكلام اليه ههنا **قال** والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا تركب مما لا يتناهى **اقول** هذه المسئلة وما بعدها من تتمة مباحث التعقل وقد ادعى ههنا ان التعقل والتجرد متلازمان يعني ان كل عاقل مجرد وبالعكس اما الاول فاستدل عليه بعد ما تقدم بان التعقل حال في ذات العاقل فذلك المحل اما ان ينقسم اولا والثاني هو المراد والاول باطل لان انقسام المحل يستدعي انقسام الحال اذ الحال اما انه يحل بتمامه في جزئي المحل او في احد جزئيه ولا يحل في شيء منه والاول يلزم منه الانقسام ان كان الحال في احد الجزئين غير الحال في الاخر وتعدد الواحد ان اتحدا والثاني يفيد المطلوب والثالث خلاف الفرض واذا ثبت ذلك فالجزان اما ان يتشابها او يختلفا والاول يستلزم وجود المقدار لما فرض مجردا والثاني يستلزم وجود ما لا يتناهى من الاجزاء للصورة العقلية وذلك بحسب ما في المحل من الانقسامات الممكنة **قال** ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة **اقول** هذا دليل الحكم الثاني وهو ان كل مجرد عاقل وتقريره ان كل مجرد فانه يصح ان يكون معقولا بالضرورة اذ العايق عن التعقل انما هو المادة لا غير وكلما صح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وهو قطعي فاذن كل مجرد فانه يصح ان يقارن غيره

[Margin: هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن / والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا تركب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة]

ومنها القدرة ويفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع ومصححة للفعل بالنسبة وتعلقها بالطرفين ويتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد المحالين لولاه

صح

فنقول هذه الصحة اما ان يتوقف على ثبوت المجرد في العقل اولا والاول محال لان الثبوت في العقل
نوع من المقارنة فيلزم توقف امكان الشئ على وقوعه وهو باطل بالضرورة والثاني هو المطلوب هذا
الدليل عندي في غاية الضعف لان توقف امكان مقارنة المجرد المعقول للصورة المعقولة على
ثبوت مقارنة المجرد للعقل لا يقتضي توقف الامكان على الوقوع اذ الامكان هنا عايد الى مقارنة
المعقول للمعقول وهي غير الثبوت عايدا الى مقارنة المعقول للعاقل وهي غيره فلا يلزم ما ذكر
من المحال **المسئلة الثانية والعشرون** في احكام القدرة **قال** ومنها القدرة
ويفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع **اقول** لما فرغ من البحث عن
العلم شرع في البحث عن القدرة واشار بقوله ومنها اى ومن الكيفيات النفسانية لانها صفة
قايمة بذوات الانفس واعلم ان الجسم من حيث هو غير مؤثر والا لتساوت الاجسام في ذلك واما
يؤثر باعتبار صفة قايمة به فالصفة المؤثرة اما ان يؤثر مع الشعور او بدونه وعلى كلا التقديرين اما
ان يتشابه التاثير او يختلف فالاقسام اربعة احدها الصفة المقترنة بالشعور المتفقة
في التاثير وهي القوة الفلكية الثاني المقترنة بالشعور المختلفة في التاثير وهو القوة الحيوانية
اعني القدرة التي ياتي البحث عن احكامها الثالث الصفة المؤثرة غير المقترنة بالشعور المتشابهة
في التاثير وهو القوة الطبيعية الرابع غير المقترنة بالشعور المختلفة في التاثير ويسمى النفس النباتية
اذا عرفت هذا فنقول القدرة مغايرة للطبيعة وللمزاج اما الاول فلوجوب اقترانها بالشعور
بخلاف الطبيعة واما الثاني فلان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة فيكون من
جنسهما فيكون تابعة اعني تاثيره من جنس تاثيرهما واما القدرة فلان تاثيرها مضاد لتاثيرهما
والى هذا اشار بقوله والمغايرة في التابع **قال** ومصححة للفعل بالنسبة **اقول** القدرة
صفة يقتضي صحة الفعل من الفاعل لا ايجابه فان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك معا
فلو اقتضت الايجاب لزم المحال ويعني بقوله بالنسبة اي اعتبار نسبة الفعل الى الفاعل وذلك لان الفعل
صحيح في نفسه لا يجوز ان يكون للقدرة مدخل في صحته الذاتية لان الامكان للممكن واجب فما نسبته الى
الفاعل فجاز ان يكون معللا هذا هو الذي فهمناه من قوله بالنسبة **قال** وتعلقها بالطرفين
اقول هذا هو المشهور من مذهب الحكماء والمعتزلة وهي ان القدرة متعلقة بالضدين
وقالت الاشاعرة انها يتعلق بطرف واحد وهو خطاء لوقوع الفرق بين القادر والموجب **قال**
ويتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد المحالين لولاه **اقول** هذا مذهب

الحكماء والمعتزلة وقالت الاشاعرة انها مقارنة للفعل والضرورة قاضية ببطلان هذا فان
القاعد يمكنه القيام قطعا والاشاعرة بنوا مقالتهم على اصل لهم سياتى بطلانه هو ان العرض لا يبقى
ثم المعتزلة استدلوا على مقالتهم بوجوه ثلثة الاول ان القدرة لو لم يتقدم الفعل قبح تكليف
الكافر والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله وبيان الملازمة هو ان التكليف مالا يطاق
قبيح فلو لم يكن الكافر متمكنا من الايمان حال كفره لزم تكليف مالا يطاق الثانى لو لم يكن القدرة
متقدمة على الفعل لزم استغناء الفعل عن القدرة مع فرض الحاجة اليها وهو تناف ظاهر وبيان
الملازمة ان الحاجة الى القدرة انما هى لاخراج الفعل من العدم الى الوجود وحالة الاخراج يستغنى
عن القدرة وقبله لا قدرة فلا حاجة اليها مع ان الفعل انما خرج بالقدرة والى هذا اشار المص
بقوله وللتنافى الثالث لو لم يكن القدرة متقدمة لزم اما حدوث قدرة الله تعالى او قدم
الفعل والقسمان محالان فالمقدم باطل والى هذا اشار بقوله ولزوم احد محالين لولا اى لولا
المقدم هذا ما خطر لنا فى تفسير هذا الكلام ويمكن ان يكون قوله وللتنافى اشارة الى دليل مغاير
للدليل الثانى الذى ذكرناه وهو ان القدرة لو قارنت الفعل وقد بينا ان القدرة يتعلق بالضدين
فلزم حصول الضدين معا وهو تناف ويكون قوله ولزوم احد محالين من تتمة هذا الكلام وهو ان
نقول لو كانت القدرة مقارنة لزم اجتماع الضدين للقدرة عليهما وهو تناف فيلزم احد
محالين اما اجتماعهما مع تضادهما وتنافيهما او ايجاب احدهما فيتقدم على الاخر مع فرض المقارنة
قال ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر **اقول** لا يمكن وقوع مقدور واحد
بقادرين وهو مما قد اختلف فيه والدليل عليه انه لو وقع بهما لزم استغناؤه بكل واحد منهما
عن كل واحد منهما حال الحاجة اليه وهو باطل بالضرورة ويمكن تعلق القادرين بمقدور واحد
بان يكون ذلك الشئ مقدورا لكل واحد منهما وان لم يقع الا باحدهما ولهذا قال ولا يتحد وقوع
المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور **قال** ولا استبعاد فى تماثلها **اقول** ذهب قوم
من المعتزلة الى ان القدرة مختلفة وبنوه على اصل لهم وهو انه لا يجتمع قدرتان على مقدور واحد
والا لامكن اتصاف ذاتين بهما فيجتمع على المقدور الواحد قادران وهو مح واذا ثبت امتناع
اجتماع قدرتين على مقدور واحد ثبت اختلاف القدرة لان التماثل فى المتعلق يستلزم اتحاد
المتعلق ونحن لما جوزنا تعلق القادرين بمقدور واحد اندفع هذا الدليل وح جاز وقوع التماثل
فيها كغيرها من الاعراض **قال** وتقابل العجز تقابل العدم والملكة **اقول** العجز عند الاوائل

ويغاير الخلق لتضاد احكامهما والفعل ومنها الالم واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة ويختلف بالقياس وليست اللذة خروجا عن الحال الطبيعية لا غير حتى اردنا الالم للتفرق وقد يستند الالم الى التفرق وكل منهما حسي وعقلي وهو اقوى

وجمهور المعتزلة انه عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فهو عدم ملكة القدرة وذهب الاشعرية الى انه معنى يضاد القدرة لانه ليس جعل العجز عدما للقدرة اولى من العكس وهو خطاء فانه لا يلزم من عدم الاولوية عندهم عدمها في نفس الامر ولا من عدمها في نفس الامر ثبوت العجز معنى **قال** ويغاير الخلق لتضاد احكامهما والفعل **اقول** الخلق ملكة نفسانية يصدر بها عن النفس افعال لسهولة من غير سابقة فكر وروية وهو مغاير للقدرة لتضاد احكامهما لان القدرة تقتضي يساوى نسبتها الى الضدين والخلق ليس كذلك والخلق ايضا يغاير الفعل لانه قد يكون تكلفيا

المسئلة الثالثة والعشرون في الالم واللذة

قال ومنها الالم واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة ويختلف بالقياس **اقول** من الكيفيات النفسانية الالم واللذة والمرجع بهما الى الادراك فهما نوعان منه تخصصا باضافة تختلف بالقياس لان اللذة عبارة عن ادراك الملايم والالم ادراك المنافي فهما نوعان من الادراك تخصص كل واحد منهما باضافة الى الملايمة والمنافرة وهما امران يختلفان بالقياس الى الاشخاص اذ قد يكون الشيء ملايما للشخص ومنافرا للاخر **قال** وليست اللذة خروجا عن الحال الطبيعية لا غير **اقول** نقل عن محمد بن ذكريا الطبيب ان اللذة هي الخروج عن الحالة الطبيعية لانها انما تحصل بانفعال يعرض للحاسة يقتضي تبدل حال وهو غير جيد فانه اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ولهذا تلتذ بصورة تشاهدها من غير سابقة ابصار لها حتى لا يجعل اللذة عبارة عن الاخلاص عن الم الشوق **قال** وقد يستند الالم الى التفرق **اقول** للالم سببان احدهما تفرق الاتصال فان مقطوع اليد يحس بالالم بسبب تفرق اتصالها عن البدن وقد نازع في ذلك بعض المتاخرين بان التفرق عدمي فلا يكون علة للوجودي وفيه نظر لان التفرق ليس عدما محضا فجاز التعليل به على ان التفرق انما كان علة بالعرض فان العلة بالذات انما هي سوء المزاج الثاني سوء المزاج المختلف لان الحمى يوجب الالم ولا تفرق هناك وانما قلنا المختلف لان سوء المزاج المتفق لا يقتضي التالم **قال** وكل منهما حسي وعقلي وهو اقوى **اقول** يريد قسمة الالم واللذة بالنسبة الى الحس والعقل وذلك لان جماعة انكروا العقلي منهما والحق خلافه فانا نلتذ بالمعارف وهي لذات عقلية لا تعلق للحس بها ونتالم بفقدانها بل هذه اللذة اقوى من اللذة الحسية ولهذا ما نترك اللذة الحسية لاجل اللذة الوهمية لا العقلية فكيف العقلية وايضا فان الحس انما يدرك ظواهر الاجسام ولا تعلق له بالامور

ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم واحدهما لازم مع التقابل و يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة فهذه الكيفيات يفتقر الى الحيوة وهي صفة يقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج

مبحث الارادة والكراهة

الكلية والعقل يدرك باطن الشيء ويميز بين الذاتيات والعوارض ويفرق بين الجنس والفصل
فيكون ادراكه اتم فتكون اللذة فيه اقوى **المسئلة الرابعة والعشرون** في الارادة
والكراهة **قال** ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم **اقول** من الكيفيات
النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم وذلك لان الارادة عبارة
عن علم الحي او اعتقاده او ظنه بما في الفعل من المصلحة والكراهة علمه او ظنه او اعتقاده بما فيه
من المفسدة هذا مذهب جماعة وقال الاخرون ان الارادة والكراهة زائدتان على هذا مترتبتان
عليه لانا نجد من انفسنا ميلا الى الشيء وعدمه مترتبا على هذا العلم وهو يغاير الشهوة فان المريض
يريد شرب الدواء ولا يشتهيه **قال** واحدهما لازم مع التقابل **اقول** الذي فهمناه
من هذا الكلام امران احدهما ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده فالكراهة للضد احدهما
يعني احد الامرين اما الارادة والكراهة لازم الارادة للشيء مع تقابل المتعلقين اعني الشيء
والضد وهذا حكم قد اختلف فيه فذهب الاكثر اليه وذهب قوم الى ان ارادة الشيء
نفس كراهة الضد وهو غلط من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ويحتمل ان يكون معنى
قوله واحدهما لازم مع التقابل ان احدهما لازم للعلم قطعا اذ المعلوم اما ان يشتمل فعله
على نوع من المصلحة او على نوع من المفسدة فاحد الامرين لازم لكن لا يلزم احدهما بعينه للتقابل
بينهما بل اللازم واحد لا بعينه **قال** ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره **اقول**
الذي يظهر لنا من هذا الكلام ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل
بالارادة وغيره وذلك لان الارادة ان كانت لنفس فعل الفاعل من نفسه فهي عبارة عن صفة
تقتضي تخصيصه بالايجاد دون غيره مما عداه من الافعال في وقت خاص دون غيره من ساير
الاوقات وان كانت لفعل الغير فانها لا يؤخذ بهذا المعنى **قال** وقد يتعلقان بذاتيهما
بخلاف الشهوة والنفرة **اقول** الارادة قد يراد والكراهة قد يكره وهذا حكم ظاهر
لكن الارادة المتعلقة بالارادة ليست هي الارادة المتعلقة بالفعل لان اختلاف المتعلقات
يقتضي تغاير المتعلقات اما الشهوة والنفرة فلا يصح تعلقها بذاتيهما والشهوة لا يشتهى
وكذلك النفرة لا ينفر عنها لان الشهوة والنفرة انما يتعلقان بالمدرك لا بمعنى انه يجب
ان يكون موجودا فقد يتعلق الشهوة والنفرة بالمعدوم وهما غير مدركين **قال** فهذه
الكيفيات يفتقر الى الحيوة وهي صفة يقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج

عندنا

النفسانيّة الصحة والمرض والفرح والغمّ والغضب والحزن والهمّ والخجل والحقد

عندنا **اقول** هذه الكيفيّات النفسانيّة التي ذكرها مشروطة بالحيوة وهو ظاهر ثم فسّر الحيوة باتّها صفة يقتضي الحسّ والحركة وزادها ايضاحًا بقوله مشروطة باعتدال المزاج ثمّ قيّد ذلك بقوله عندنا ليخرج عنه حيوة واجب الوجود فانّها غير مشروطة باعتدال المزاج ولا يقتضي الحسّ والحركة **قال** فلا بدّ من البنية **اقول** هذه نتيجة ما تقدّم من اشتراط الحيوة باعتدال المزاج فانّ ذلك انّما يتحقّق مع البنية وهذا ظاهر والاشاعرة انكروا ذلك وجوّزوا وجود حيوة في محلّ غير منقسم بانفراده وهو ظاهر البطلان **قال** ويفتقر الى الروح **اقول** الحيوة يفتقر الى الروح وهي اجسام لطيفة متكوّنة من بخارية الاخلاط سارية في العروق تنبعث من القلب حاجة الحيوة اليها ظاهرة **قال** وتقابل الموت تقابل العدم والملكة **اقول** الموت هو عدم الحيوة عن محلّ وجدت فيه فهو مقابل للحيوة مقابل العدم والملكة فذهب ابو علي الجبائي الى انّه معنى وجودي تضاد الحيوة لقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة والخلق يستدعي الايجاد وهو ضعيف لانّ الخلق هو التقدير وذلك لا يستدعي كون المقدّر وجوديا **المسئلة الخامسة والعشرون** في باقي الكيفيات النفسانيّة **قال** ومن الكيفيات النفسانيه الصحة والمرض **اقول** الصحة والمرض من الكيفيات النفسانيّة عند الشيخ اما الصحة فقد حدّها في الشفاء بانّها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعيّة وغيرها الى المجرى الطبيعي غير ماوفة والمرض حالة او ملكة مقابلة لتلك وهنا اشكال فانّ المتضادّين يدخلان تحت جنس واحد فالصحة ان دخلت في الحال والملكة فكذا المرض لكن اجناس المرض سوء المزاج وسوء التركيب وتفرّق الاتصال فسوء المزاج ان كان هو الحرارة الزايدة مثلا فمن الكيفيات الفعلية لا من الحال والملكة وانكان هو اتّصافا لبدن بها فمن مقولة ان ينفعل وسوء التركيب عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخلّ بالافعال ولا شيء من هذه بحال وتفرّق الاتّصال عدميّ لا يدخل تحت مقولة **قال** والفرح والغمّ **اقول** الفرح احد الكيفيات النفسانيه وكذا الغمّ والسّبب المعدّ في الفرح كون حامله الذي هو الروح على افضل احواله في الكمّ والكيف الفاعل تخيّل الكمال واضداد هذه الاسباب للغمّ **قال** والغضب والحزن والهمّ والخجل والحقد **اقول** هذه ايضًا من الاعراض النفسانيّة واعلم انّ جميع العوارض النفسانيّة يستلزم حركة الروح امّا الى داخل او

او المنفصلة كالزوجية والفردية فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين وكما انه موجود فكذا الدايرة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير فكذا عن عارضيهما

خارج والاول ان كانت كثيرة فكما في الفزع او قليلة فكما في الحزن والثاني اما دفعة فكما في الغضب او يسيرا يسيرا فكما في اللذة وقد يتفق ان يتحرك الى الجهتين دفعة واحدة اذا كان العارض يلزمه عارضا كالهم فانه يوجد معه غضب وحزن فيختلف الحركتان وكالخجل الذي ينقبض الروح معه اولا الى الباطن ثم يخطر بالبال انتفاء الضرر فينبسط ثانيا ويعتبر في الحقد غضب ثابت وعدم سهولة الانتقام وعدم صعوبته **المسئلة السادسة والعشرون** في الكيفيات المختصة بالكميات **قال** والمختصة بالكمية اما المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة او المنفصلة كالزوجية والفردية **اقول** لما فرغ من البحث عن الكيفيات النفسانية شرع في الكيفيات المختصة بالكميات ونعني بها الكيفية الذي يعرض للكمية اولا وبالذات وللجسم ثانيا وبالعرض واعلم ان الكم على قسمين متصل ومنفصل اما المتصله فقد يعرض له الكيف مثل الاستقامة والاستدارة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة واما المنفصل قد يعرض له ايضا انواع اخر من الكيف كالزوجية والفردية وغيرهما **قال** فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين وكما انه موجود فكذا الدايرة **اقول** رسم ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر خط يصل بين نقطتين لان كل نقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمة مختلفة في الطول والقصر وبخط واحد مستقيم هو اقصرها اذا عرفت هذا فنقول الخط المستقيم موجود بالضروره اما الدايرة فهي سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط متساوية فقد اختلف الناس في وجودها فالذين اثبتوا ما لا ينقسم من ذوات الاوضاع نفوها والباقون اثبتوها وهو اختيار المص لان الدايرة المحسوسة موجودة فاذا وصلنا بين المركز المحسوس منها وبين المحيط بخط ثم نقلنا الطرف الخط الذي عند المحيط الى جزء اخر فان لم ينطبق عليه فان كان للزيادة جزء ازلناه وان كان لنقصان جزء ملاناه به وان كان لنقصان اقل من جزء او للزيادة اقل منه لزم انقسام الجوهر وامكان العمل ايضا **قال** والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير فكذا عن عارضيهما **اقول** انه ربما توهم بعض الناس ان الخط المستقيم تضاد للخط المستدير للمنافاة بينهما والتحقيق خلاف هذا فان الضدين يجب اتحاد موضوعهما والموضوع لهما ليس بواحد اذ المستقيم يستحيل ان ينقلب الى المستدير وبالعكس وايضا فان المستقيم قد يكون وتر القسي غير متناهية كثيرة وضد الواحد واحد لا غير واذ

انتفى

والشكل هيئة احاطت حدا والحدود بالجسم مع انضمام اللون يحصل الخلقة الثالث المضاف وهو حقيقي ومشهوري ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل او بالقوة ويعرض للموجودات اجمع وثبوته ذهني والا تسلسل ولا ينقطع تعلق الاضافة بذاتها

انتفى التضاد عنهما فكذا عن عارضيهما ويفهم منه امران احدهما ان التضاد منتف عن الاستقامة والاستدارة العارضتين للخط المستقيم والمستدير والثاني ان التضاد منتف عن الحركتين الواقعتين على الخطين المستقيم والمستدير **قال** والشكل هيئة احاطت حدا او الحدود بالجسم ومع انضمام اللون يحصل الخلقة **اقول** ذكر القدماء ان الشكل ما احاطت به حد واحد او حدود والتحقيق انه من باب الكيف وانه هيئة تعرض للجسم بسبب احاطة الحد الواحد او الحدود به كالكرية والتربيع وهو مغايرة للوضع بمعنى المقولة واذا اعتبر الشكل واللون معا حصلت الخلقة **قال** الثالث المضاف **اقول** لما فرغ من البحث عن الكيف واقسامه شرع في المضاف وهو المقولة الثالثة من المقولات العشر وهذه المقولة مع ما بعدها من المقولات كلها نسبية وهو قسيم مسايل لما تقدم من المقولات وفي هذه القسم مسايل **المسئلة الاولى** في اقسامه **قال** وهو حقيقي ومشهوري **اقول** المضاف قد يقال لنفس الاضافة اعني لعارضة الشيء باعتبار قياسه الى غيره كالابوة والبنوة ويقال له المضاف الحقيقي فانه لذاته يقتضي الاضافة وغيره انما يقتضي الاضافة بواسطته ويقال للذات التي عرضت لها الاضافة بالفعل كالاب والابن ويسمى المضاف المشهوري وقد يقال الذات نفسها مضاف مشهوري باعتبار كونها معروضة للاضافة **المسئلة الثانية** في خواصه **قال** ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل او بالقوة **اقول** هاتان خاصيتان مطلقتان للمضاف لا يشاركه فيهما غيره احديهما وجوب الانعكاس فانه كما ان الاب اب للابن فكذا الابن ابن للاب المراد بالانعكاس الحكم باضافة كل واحد منهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه كما مثلناه فان لم يراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس كما تقول الاب اب للانسان الثانية التكافؤ في الوجود بالفعل او بالقوة والمتقدم مصاحب للمتاخر ذهنا **قال** ويعرض للموجودات اجمع **اقول** المضاف الحقيقي يعرض لجميع الموجودات كما يقال الواجب تعالى قادر عالم خالق رازق ويقال لنوع من الجوهر انه اب وابن وغيرهما ويقال للخط طويل وقصير وللعدد قليل وكثير وللكيف اسخن وابرد وللمضاف كالاقرب والابعد وللاين اعلى واسفل وللمتى اقدم واحدث وللوضع اشد انتصابا وانحناء وللملك اكسى واعرى وللفعل اقطع واصرم وللانفعال اشد تسخنا وتقطعا **المسئلة الثالثة** في ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان **قال** وثبوته ذهني والا تسلسل ولا ينقطع تعلق الاضافة بذاتها **اقول** اختلف العقلاء ههنا فذهب قوم الى ان

الاضافة ثابتة فى الاعيان لان فوقية السماء ليست عدما محضا ولا امرا ذهنيا غير مطابق
وقال آخرون انها عدمية فى الاعيان ثابتة فى الاذهان وهو اختيار المصنف واكثر المحققين
والدليل على ذلك وجوه ذكرها المص احدها ان الاضافة لو كانت ثابتة فى الاعيان لزم التسلسل
لان حلولها فى المحل اضافة اخرى وحلول ذلك الحلول ثابت يستدعى محلا وحلولا وذلك يوجب
التسلسل واجاب الشيخ ابو على بن سينا عن هذا بان قال يجب ان يرجع فى حل هذه الشبهة
الى حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذى ماهيته مقولة بالقياس الى غيره فكل شئ
فى الاعيان يكون بحيث ماهيته انما يقال بالقياس الى غيره فذلك الشئ من المضاف لكن فى الاعيان
اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف فى الاعيان موجود ثم ان كان فى المضاف ماهية اخرى فينبغى
ان نجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس
الى غيره وانما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى
غيره بسبب شئ غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشئ هو الاضافة بل هناك
مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهى من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف
بذاته فى هذا الموضع فله وجود آخر مثلا وجود الابوة فى الاب من زايد على ذات الاب ذلك
الموجود امر مضاف فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته
الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة مضافة
لذاته وهذا الكلام على طوله غير مفيد للمطلوب لان التسلسل الذى الزمناه ليس من حيث ان المضاف
الذى هو من المقولة يكون مضافا باضافة اخرى حتى ينقسم الاشياء الى ما هو مضاف بذاته
والى ما هو مضاف بغيره بل من حيث ان المضاف الحقيقى كالابوة يفتقر الى محل يقوم به لعرضيتها وحلولها
فى ذلك المحل اضافة لها الى ذلك المحل يستدعى محلا وحلولا ويتسلسل والى هذا اشار المص بقوله
ولا ينتفع تعلق الاضافة بذاتها اى تعلق الاضافة بالمضاف اليه لذاتها لا باضافة اخرى
قال ولتقدم وجودها عليه **اقول** هذا وجه ثان دال على ان الاضافة ليست ثابتة
فى الاعيان وتقريره انها لو كانت ثبوتية لشاركت الموجودات فى الوجود وامتازت عنها بالخصوصية فايضا
وجودها فتلك الخصوصية اضافة سابقة على وجود الاضافة فيلزم تقدم وجود الاضافة على
وجودها وهو محال فالضمير فى عليه يرجع الى وجودها ويحتمل عوده الى المحل ويكون معنى الكلام ان الاضافة
لو كانت موجودة لزم تقدمها على محلها لان وجود محلها صفة له فاتصافه به نوع اضافة

ویلزم عدم التناهی فی کل مرتبۃ من مراتب الاعداد وتکثر صفاتہ تعالی ویختص کل مضاف مشہوری بمضاف

سابق علی وجود الاضافۃ واما الضمیر الیہ من غیر ذکر لفظی لظہورہ **قال** ویلزم عدم التناہی فی کل مرتبۃ من مراتب الاعداد **اقول** ہذا وجہ ثالث وتقریرہ ان الاضافۃ لو کانت موجودۃ فی الاعیان لزم ان یکون کل مرتبۃ من مراتب الاعداد یجتمع فیہ اضافات وجودیۃ لا تتناہی لان الاثنین مثلا لہ اعتبار بالنسبۃ الی الاربعۃ ویعرض لہ بذلک الاعتبار اضافۃ التضعیف والی الستۃ ویعرض لہ بحسبہ اضافۃ الثلاثیۃ وہکذا الی ما لا یتناہی وہو محال اما اولا فلما بینا من امتناع وجود ما لا یتناہی مطلقا واما ثانیا فلان تلک الاضافات موجودۃ دفعۃ ومترتبۃ فی الوجود باعتبار تقدم بعض المضاف الیہ علی بعض فیلزم اجتماع اعداد لا یتناہی دفعۃ مترتبۃ وہو محال اتفاقا واما ثالثا فلان وجود الاضافات یستلزم وجود المضاف الیہ فیلزم وجود ما لا یتناہی من الاعداد دفعۃ مع ترتبہا وکل ذلک مما برہن علی استحالتہ **قال** وتکثر صفاتہ **اقول** ہذا وجہ رابع وتقریرہ ان الاضافات لو کانت وجودیۃ لزم وجود صفات اللہ تعالی متکثرۃ لا تتناہی لان لہ اضافات لا تتناہی وذلک محال **المسئلۃ الرابعۃ** فی باقی مباحث الاضافۃ **قال** ویختص کل مضاف مشہوری بمضاف حقیقی فیعرض لہ الاختلاف والاتفاق اما باعتبار زاید اولا **اقول** المضاف المشہوری کالاب یعرض لہ مضاف حقیقی کالابوۃ وکذا الابن یعرض لہ البنوۃ وکل مضاف مشہوری یعرض لہ مضاف حقیقی ولا یمکن ان یکون مضاف حقیقی واحد عارضا لمضافین مشہوریین لامتناع قیام عرض واحد بمحلین واذا کان کل مضاف مشہوری یعرض لہ مضاف حقیقی عرض الاختلاف فی المضاف الحقیقی کالابوۃ والبنوۃ والاتفاق کالاخوۃ والجواز ثم ان ہذا المضاف الحقیقی یعرض للمضاف المشہوری اما باعتبار زاید یحصل فیہما کالعاشق والمعشوق فان فی العاشق ہیئۃ مدرکۃ وفی المعشوق ہیئۃ یتعلق بہا الادراک فیحصل حینئذ اضافۃ العشق باعتبار ہذا الزاید وقد یکون الزاید فی احدہما کالعالم المضاف الی المعلوم باعتبار قیام صفۃ العلم بہ وقد لا یکون باعتبار زاید کالمیامن والمیاسر فانہما یتضایفان لا لاجل صفۃ زایدۃ علی الاضافۃ ہذا خلاصۃ ما فہمناہ من ہذا الکلام **المسئلۃ الخامسۃ** فی مقولۃ الاین **قال** الرابع الاین وہی النسبۃ الی المکان **اقول** لما فرغ من البحث عن المضاف شرع فی البحث عن الاین وہی نسبۃ الشیء الی مکانہ بالحصول فیہ وہو حقیقی وہو نسبۃ شیء الی مکانہ الخاص بہ وغیر حقیقی وہو نسبۃ الی مکان عام کقولنا زید فی الدار وہذہ النسبۃ مغایرۃ للوجود ولکل واحد من

حقیقی فیعرض لہ الاختلاف والاتفاق اما باعتبار زاید اولا الرابع الاین وہی النسبۃ الی المکان

بحث اقسام المضاف

بحث الاین واقسامہ

بحث المسئلۃ الرابعۃ

الکلام الاربعۃ

هو بالقوة
وحصول
الجسم في مكان
بعد اخر
ووجودها ضروري
ويتوقف على
المتقابلين
والعلتين
والمنسوب اليه
والمقدار

الجسم والمكان ولا يقبل الشدة والضعف **قال** وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق **اقول** انواع الكون عند المتكلمين اربعة الحركة والسكون وهما حالتا الجسم بانفراده باعتبار المكان والاجتماع والافتراق وهما حالتاه باعتبار انضمامه الى الغير من الاجسام **قال** فالحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة او حصول الجسم في مكان بعد اخر **اقول** هذان تعريفان للحركة الاول منهما للحكماء والثاني للمتكلمين اما التعريف الاول فاعلم ان الحركة حال حصول الجسم في المكان المنتقل عنه معدومة عنه ممكنة له فهي كمال للجسم ثم ان حصوله في المكان الثاني حينئذ معدوم عنه ممكن له فهو كمال ايضا والجسم في تلك الحال بالقوة في المكان الثاني لكن الحركة اسبق الكمالين فالحركة كمال اول لما بالقوة اعني الجسم الذي هو بالقوة في المكان الثاني وانما قيدنا بقولنا من حيث هو بالقوة لان الحركة تفارق سائر الكمالات بان جميع الكمالات اذا حصلت خرجت ذو الكمال من القوة الى الفعل وهذا الكمال من حيث انه كمال يستلزم كون ذي الكمال بالقوة واما الثاني فلان المتكلمين قالوا ليست الحركة هي الحصول في المكان الاول لان الجسم لم يتحرك بعد ولا واسطة بين الاول والثاني والا لم يكن ما فرضناه ثانيا ثانيا فهي الحصول في المكان الثاني لا غير **قال** ووجودها ضروري **اقول** اتفق اكثر العقلاء على ان الحركة موجودة وادعوا الضرورة في ذلك وخالفهم جماعة من القدماء كزينون واتباعه قالوا انها ليست موجودة واستدلوا على ذلك بوجوه احدها ان الحركة لو كانت موجودة لكانت اما منقسمة فيكون الماضي غير المستقبل او غير منقسمة فيلزم تركبها من الاجزاء التي لا يتجزى والثاني ان الزمان باطلان الثاني ان الحركة ليست هي الحصول في المكان الاول لان الجسم حينئذ لم يتحرك بعد ولا في المكان الثاني لان الحركة انتهت وانقطعت ولا المجموع لامتناع تحقق جزئيه معا في الوجود فلا يكون موجودة الثالث ان الحركة ليست واحدة فلا يكون موجودة وهذه الاستدلالات في مقابلة الحكم الضروري فلا تكون مسموعة **قال** ويتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب اليه والمقدار **اقول** وجود الحركة يتوقف على امور ستة احدها ما منه الحركة والثاني ما اليه الحركة اعني مبدأ الحركة ومنتهاها والظاهر ان مراده بالمتقابلين هذان لان المبدأ والمنتهى متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد باعتبار واحد الثالث ما به الحركة وهو السبب العلة الفاعلية لوجودها الرابع ما له الحركة اعني الجسم المتحرك وهو العلة القابلية وهذان هما المرادان بقوله

فامنه وما اليه قد يتحدان محلاً وقد يتضادان ذاتاً وعرضاً ولهما اعتباران متقابلان لان احدهما بالنظر الى ما يقال لان له ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول وعم

والعلتين الخامس ما فيه الحركة اعنى المقولة التى ينتقل الجسم فيها من نوع الى نوع والظاهر ان المراد بقوله والمنسوب اليه اذ المقولة ينسب الحركة اليها بالفيئية السادس الزمان الذى يقع فيه الحركة وهو المراد بقوله والمقدار فان الزمان مقدار الحركة **قال** فامنه وما اليه قد يتحدان محلاً وقد يتضادان ذاتاً وعرضاً **اقول** مامنه وما اليه قد يكون محلهما واحداً لكن لا باعتبار واحد كالنقطة فى الحركة المستديرة فانها بعينها مبدأ الحركة المستديرة ومنتهى لها لكن باعتبارين وقد يتغاير محلهما كالحركات المستقيمة ثم قد يتضاد المحل فى المتكثر اما ذاتاً كالحركة من السواد الى البياض وعرضاً كالحركة من اليمين الى الشمال **قال** ولهما اعتباران متقابلان لان احدهما بالنظر الى ما يقال لان له **اقول** الذى فهمناه من هذا الكلام ان لكل واحد مما منه وما اليه اعتبارين احدهما بالقياس الى ما يقال له اعنى ذا المبدأ وذا المنتهى والثانى بقياس كل واحد الى صاحبه فالاول قياس التضايف الثانى قياس التضاد وذلك لان المبدأ لايضايف المنتهى لانفكاكهما تصوراً بل يضايف المبدأ فان المبدأ مبدأ لذى المبدأ وكذا المنتهى واما اعتبار المبدأ الى المنتهى فانه مضاد له اذ ليس مضايفاً ولا سلباً ولا ايجاباً ولا عدماً وملكة فلم يبق الا التضاد وهذان الاعتباران اعنى التضايف والتضاد متقابلان واعلم ان ههنا اشكالاً وهو ان يقال الضدان لا يعرضان لموضوع واحد مجتمعين فيه والمبدأ والمنتهى قد يعرضان الجسم الواحد والجواب ان الضدين قد يجتمعان فى جسم واحد اذا لم يكن الجسم موضوعاً قريباً لهما وحال المبدأ والمنتهى هنا كذلك لان موضوعهما الاطراف فى الحركات المستقيمة وتلك متغايرة بقى ان يقال هذا لا يتاتى فى الحركات المستديرة وقد نبه المصنف على ذلك بقوله قد يتحدان محلاً فيكون وجه الخلاص عدم اجتماع الوصفين اذ حال وصفه بكونه منتهى ينتفى عنه كونه مبدأ وفيه ما فيه **قال** ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول **اقول** قد بينا انه يريد بالعلتين هنا الفاعلية اعنى المحرك والقابلية اعنى المتحرك وادعى تغايرهما على معنى انه لا يجوز ان يكون الشئ محركاً لنفسه بل انما يتحرك بقوة موجودة اما فيه كالطبيعة او خارجة عنه لانه لو تحرك لذاته لانتفت الحركة اذ بقاء العلة يستلزم بقاء المعلول فاذا فرضنا الجسم لذاته علة للحركة كان علة لاجزائها فيكون كل جزء منها باقياً ببقاء الجسم لكن بقاء الجزء الاول منها يقتضى ان لا يوجد الثانى لامتناع اجتماع اجزائها فى الوجود فلا يوجد الحركة وقد فرضناها موجودة هف والى نفى الحركة اشار بقوله انتفى المعلول **قال** وعم **اقول** هذه حجة على ان الفاعل للحركة ليس هو

القابل اعني نفس الجسمية وتقريره ان نقول الاجسام متساوية في الماهية فلو اقتضت لذاتها الحركة لزم عمومها لكل جسم فكان كل جسم متحركا هف ثم ان الجسمية ان اقتضت الحركة الى جهة معينة لزم حركة كل الاجسام اليها وهو باطل بالضرورة وان كان الى جهة غير معينة انتفت الحركة واشار الى هذا الدليل بقوله وعمّ اي عمّ مافرضنا معلولا وهو الحركة امّا مطلقا او الى جهة معينة على ما مرّ من الوجهين فيه **قال** بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما **اقول** هذا جواب عن اشكال يورد على هذين الدليلين وتقريره ان نقول الطبيعة قد يقتضي الحركة ولا يلزم دوامها بدوام الطبيعة ولا عمومها بعمومها وتقرير الجواب ان نقول الطبايع مختلفة فجاز اقتضاء بعضها للحركة الى جهة معينة بخلاف غيرها والى هذا اشار بقوله المختلفة وايضا الطبيعة لم يقل انها مطلقا علة للحركة والا لزم المحال بل انّما يقتضيه في حال ما وهو حال خروج الجسم عن مكانه الطبيعي امّا حال بقاء الجسم في مكانه الطبيعي فلا يقتضي الحركة واليه اشار بقوله المستلزمة في حال ما **قال** والمنسوب اليه اربع فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزائها **اقول** يريد بالمنسوب اليه ما يوجد في الحركة على ما تقدم تفسيره والحركة تقع في اربع مقولات لا غير هي الكم والكيف والاين والوضع ولا يقع فيما سوى ذلك امّا الجوهر فقسمان بسيط ومركب فالبسيط يوجد دفعة فلا يتحقق فيه الحركة والمركب تعدم بعدم احد اجزائه فلا يقع فيه حركة اذ المتحرك باق حال الحركة والمركب ليس بباق حال الحركة فلا يقع فيه حركة ايضا **قال** والمضاف تابع **اقول** المضاف لا يقع فيه حركة بالذات لانه ابدا تابع لغيره فان كان متبوعه قابلا للشدة والضعف قبلهما هو والا فلا **قال** وكذا متى **اقول** ذكر الشيخ في النجاة ان متى يوجد للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون فيه حركة فان كل حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى اخر وقال في الشفاء يشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون في كم او كيف ويكون الزمان لازما لذلك المتغير فيعرض بسببه فيه التبدل **قال** والجدة دفعة **اقول** مقولة الملك لا يتحقق فيها حركة لانا قد بينا انها عبارة عن نسبة التملك فان حصل وقع دفعة والا فلا وكذا الوضع فلا يقعا فيه حركة **قال** ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال **اقول** هاتان المقولتان لا يوجد الحركة فيهما لان الانتقال من التبرد الى التسخن ان كان بعد كمال التبرد فانه لم يكن الانتقال من التبرد بل من البرودة اذ التبرد قد عدم وانقطع وان كان قبل كماله كان الجسم في حال واحد في حال الحركة متوجها الى كيفيتين متضادتين هف **قال** ففي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة

تعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة دفعة ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال ففي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة

لاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما

المكبوبة عليه ولصدع الانية عند الغليان اقول لما بين ان الحركة يقع فى اربع مقولات وابطل وقوعها فى الزايد شرع فى تفصيل وقوع الحركة فى مقولة مقولة وابتدأ بالكم وذكران الحركة تقع فيه باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والثانى النمو والذبول اما الاول فالمراد به زيادة مقدار الجسم ونقصانه من غير وورود اجزاء جسمانية عليه او انفصال اجزاء منه بناء على ان المقدار زايد على الجسم والجسم قابل للانتقال من نوع منه الى نوع اخر على التدريج واستدل على وقوع الحركة بهذا الاعتبار بوجهين الاول ان القارورة اذا كبت على الماء فان كان بعد المص دخلها الماء والا فلا مع ان الخلا والملا فى البابين واحد فليس ذلك الا لان الهواء المحتقن بداخل القارورة له مقدار طبيعى وبسبب المص يخرج شئ من الهواء فيكبت الباقى لضرورة امتناع الخلا مقدارا اكبر غير طبيعى فاذا كبت القارورة على الماء دخلها الماء فعاد الهواء الى مقداره الطبيعى لوجود المستخلف عن الهواء الخارج بالمص الثانى ان الانية اذا ملئت ماء وشد راسها شدا محكما وغليت بالنار فانها تنشق وليس ذلك بمداخلة اجزاء النار لعدم الثقب فى الانية فبقى ان يكون ذلك لزيادة مقدار ما فيها وعندى فى هذين الوجهين نظر وان افاد الظن قال وحركة اجزاء المغتذى فى جميع الاقطار على التناسب اقول هذا هو الاعتبار الثانى وهو الحركة فى الكم باعتبار النمو واعلم ان النامى يزداد جسمه بسبب اتصال جسم اخر به وتلك الزيادة ليست مطلقا بل اذا دخلت اجزاء مزيد عليه وشبهت به وضد هذه الحالة الذبول وقد يشتبه هذا بالسمن والفرق بينهما ان الواقف فى النمو قد يسمن كما ان المتزايد فى النمو قد يهزل وذلك لان الزيادة اذا اخذت المنافذ فى الاصل ودخلت فيها وشبهت بطبيعة الاصل واندفعت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة فى نوعه فذاك هو النمو والشيخ قد يسمن لان اجزاؤه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى المغتذى على تفريقها والنفوذ فيها فلا تتحرك الاجزاء الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا وان تحرك لحمه الى الزيادة فيكون ذلك فى الحقيقة نموا فى اللحم لكن المسمى باسم النمو انما حركة الاعضاء الاصلية قال وفى الكيف لاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اقول لما فرغ من البحث عن الحركة فى الكم شرع فى البحث فى الكيف اعنى الاستحالة واستدل على ذلك بالحس فانه يقتضى بصيرورة الماء البارد حارا على التدريج وبالعكس وكذا فى الالوان وغيرها من الكيفيات المحسوسة واعلم ان الاراء لم تتفق على هذا فان جماعة من القدماء انكروا الاستحالة وافترقوا فى الاعتذار عن الحرارة المحسوسة فى الماء الى

اليه مقتضى للاختلاف

قسمين احدهما ذهب الى ان في الماء اجزاء نارية كامنة فيه فاذا ورد عليه نار من خارج برزت
تلك الاجزاء وظهرت للحس والثاني ذهب الى ان الاجزاء النارية ترد عليه من خارج وتداخله فيحس
منه بالحرارة والقولان باطلان فان الحس يكذبهما اما الاول فلان الاجزاء الكامنة يجب الاحساس
بها عند مداخلة اليد لجميع اجزاء الماء وتفريقها قبل ورود الحرارة عليه لما لم يكن كذلك دل
على بطلان الكمون واما الثاني فلانا نشاهد جبلا من كبريت يفرق منه نار صغيرة فيحترق مع
انا نعلم انه لم يكن في تلك النار الصغيرة من الاجزاء النارية ما يلاقي الجبل ويغلب عليه حسا
قال وفي الاين والوضع ظاهر **اقول** وقوع الحركة فيهما اي في المقولتين اعني الاين و
الوضع ظاهر لكن الشيخ ادعى انه الذي استخرج وقوع الحركة في الوضع وقد وجد في كلام
ابي نصر الفارابي وقوعها فيه واعلم ان الحركة في الوضع وان استلزمت حركة الاجزاء في الاين
لكن ذلك باعتبار آخر مغاير لاعتبار حركة الجميع في الوضع **قال** ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة
المقدار والمحل والقابل **اقول** الحركة منها واحدة بالعدد ومنها كثيرة اما الواحدة فهي
الحركة المتصلة من مبدأ المسافة الى نهايتها وقد بينا تعلق الحركة بامور ستة والمقتضي لوحدتها
انما هو ثلثة منها لا غير الاول وحدة الموضوع وهو امر ضروري في وحدة كل عرض لاستحالة قيام
العرض بمحلين واليه اشار بقوله والمحل الثاني وحدة الزمان وهو كذلك ايضا لاستحالة اعادة
المعدوم بعينه واليه اشار بقوله المقدار الثالث وحدة المقولة التي فيها الحركة فان الجسم
الواحد قد يتحرك في الزمان الواحد حركتي كيف واين واليه اشار بقوله والقابل ويحتمل ان يكون
القابل هو الموضوع والمحل هو المقولة ووحدة المتحرك غير شرط فان المتحرك بقوة مسافة اذا
تحرك باخرى قبل انقطاع فعل الاولى اتحدت الحركة واذا اتحدت الاشياء الثلثة اتحد ما منه
وما اليه لكن كل واحد منهما غير كاف فان المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهي الى شيئين والمنتهي
الى شيء واحد قد يتحرك من مبدأين **قال** واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتضى للاختلاف
اقول اذا اختلف احد الامور الثلثة اعني ما منه وما اليه وما فيه اختلفت الحركة
بالنوع فان الحركة في الكيف تغاير الحركة في الاين وهذا ظاهر وايضا الصاعدة ضد
الهابطة واراد بالمتقابلين ما منه وما اليه وبالمنسوب اليه ما فيه ولا يشترط اختلاف الموضوع
فان الحجر والنار قد يتحركان حركة واحدة بالنوع ولا الفاعل لان الطبيعة القسرية قد يصدر عنها
حركة واحدة به ولا الزمان لعدم اختلافه وفي هذه المباحث نظر ذكرناه في كتاب الاسرار

قال

قال وتضاد الاولين التضاد اقول من الحركات ما هو متضاد وهي الداخلة تحت جنس اخر كالصاعدة والهابطة ضلة تضادها ليس تضاد المتحرك لامكان صعود الحجر والنار ولا تضاد المحرك لصدور الصعود عن الطبع والقسر ولا الزمان لعدم تضاده ولا ما فيه لاتحاد المسافة فيهما فلم يبق الا ما منه وما اليه واليه اشار بقوله وتضاد الاولين التضاد اي وتضاد الاولين يقتضي التضاد وعنى بالاولين ما منه وما اليه ولا يمكن التضاد بالاستقامة والاستدارة لانهما غير متضادين قال ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اقول الحركة تنقسم بانقسام الزمان فان الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في جميعه مع التساوي في السرعة والبطؤ وبانقسام المتحرك فانها عرض حال فيه والحال في المنقسم يكون لا شك منقسما وبانقسام ما فيه اعني المسافة فان الحركة الى المنتصف نصف الحركة الى المنتهى واما لا مدخل للمتقابلين اعني ما منه وما اليه في الانقسام ولا للفاعل وذلك ظاهر

قال ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة ويضعف فيكون بطيئة ولا يختلف عنهما الماهية اقول يعرض للحركة كيفية واحدة يشتد تارة ويضعف اخرى فيكون الحركة باعتبار شدتها سريعة وباعتبار ضعفها بطيئة وتلك الكيفية هي السرعة والبطؤ ولا يختلف ماهية الحركة بهاتين الكيفيتين لوجهين الاول ان هذه الكيفية واحدة وانما يختلف بالقياس الى غيرها فما هو سريع بالنسبة الى شيء قد يكون بطيئا بالنسبة الى غيره الثاني انا نقسم الجنس الواحد من الحركة الى الصاعد والهابط مثلا ونقسمه ايضا الى السريع والبطيء وهاتان قسمتان ليستا مترتبتين حتى يكون عروض احديهما للجنس بواسطة الاخرى بل يعرضان له لا لذلك الجنس وقد تبين ان الجنس الواحد لا يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل احدهما خاصة قال

وسبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما اتصف بالمقابل اقول علم ان المتكلمين ذهبوا الى ان تخلل السكنات بين اجزاء الحركة سبب للاحساس بالبطؤ والاوايل لما امتنع عندهم وجود جزء لا يتجزى في الحركة امتنع استناد البطؤ الى تخلل السكنات بل اسندوه الى الموانع الخارجة كالملاء في الحركات الطبيعية والى الداخلية كالميول الطبيعية في الحركات القسرية لانه لو كان تخلل السكنات سببا للبطؤ لما احس بما اتصف بالمقابل يعني انه يلزم عدم الاحساس بالحركات المتصف بالسرعة التي هي مقابلة البطؤ لما تقدم في مسئلة الجزء لا يتجزى قال ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين اني الميلين اقول يريد ان كل حركتين مستقيمتين مختلفتين فان بينهما زمان سكون كما بين الصاعدة والهابطة

ويضعف فيكون بطيئة ولا يختلف عنهما الماهية وسبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما اتصف بالمقابل ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين اني الميلين

وعبر عن ذلك بذوات الزوايا وهي الحركة على خطين احدهما متصل بالآخر على غير الاستقامة والانعطاف وهي الحركة الراجعة من المنتهى الى المبدأ وانما وجب السكون بينهما لان لكل حركة علة يقتضي اتصال الجسم الى المطلوب والوصول موجود انا فعلته كذلك وهذا الآن الذي يوجد فيه الميل المقتضي للوصول ليس هو ان الميل الذي يقتضي المفارقة لاستحالة اجتماع الميلين ولا يتصل الآنان فلا بد من فاصل هو زمان عدم الميل فيكون الجسم ساكنا فيه وهو المطلوب **قال** والسكون حفظ النسب فهو ضد **اقول** اختلف الناس في تحقيق ماهية السكون وانها هل هي وجودية او عدمية فالمتكلمون على الاول فجعلوه عبارة عن حصول الجسم في حيز واحد اكثر من زمان واحد والحكماء على الثاني قالوا انه عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك والمصنف اختار قول المتكلمين وهو انه وجودي وان تقابله للحركة تقابل الضدية لا تقابل العدم والملكة وجعلوه عبارة عن حفظ النسب بين الاجسام الثابتة على حالها **قال** ويقابل الحركتين **اقول** يمكن ان يفهم من هذا الكلام معنيان احدهما انه اشارة الى الصحيح من الخلاف الواقع بين الاوائل من ان المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا في نهايتها وان السكون مقابل للحركة من مكان السكون واليه والحق هو الاخير لان السكون ليس عدم حركة خاصة والا لكان المتحرك الى جهة ساكنا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك المكان واحتج الاولون بان السكون في النهاية كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله والجواب ان السكون ليس كمالا للحركة بل للمتحرك الثاني ان السكون ضد يقابل الحركة المستقيمة والمستديرة معا وذلك لا نا لما بينا ان السكون عبارة عن حفظ النسب كان حفظ النسب انما يتم ببقاء الجسم في مكان على وضعه وجب ان يكون السكون مقابلا للحركة المستقيمة والمستديرة معا لانتفاء حفظ النسب فيهما **قال** وفي غير الاين حفظ النوع **اقول** لما بين ان السكون عبارة عن حفظ النسب كان ذلك انما يتحقق في السكون في المكان لكن ليس كل سكون في مكان فوجب عليه ان يفسر السكون في غير الاين من المقولات فجعله عبارة عن حفظ النوع في المقولة التي يقع عنها الحركة **قال** ويتضاد لتضاد ما فيه **اقول** قد يعرض في السكون التضاد كما يعرض في الحركة فان السكون في المكان الاعلى يضاد السكون في المكان الاسفل فعلة تضاده ليست تضاد الساكن ولا المسكن ولا الزمان كما تقدم في الحركة ولا تعلق له بما منه وما اليه فوجب ان يكون علة تضاده هو تضاد ما فيه **قال** ومن الكون طبيعي وقسري وارادي **اقول** الكون يريد به ههنا الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح

نطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي ليرد الجسم اليه فيقف فلا يكون دورية وقسريتها تستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف

عليه المتكلمون وقسموه الى اقسام ثلثة وذلك لانه عبارة عن حصول الجسم في الحيز وذلك الحصول قد بينا انه لا يجوز استناده الى ذات الجسم فلا بد من قوة تستند اليه وتلك القوة اما ان يكون مستفادة من الخارج وهي القسرية اولا وهي الطبيعية ان لم تقارن الشعور والارادة ان فارقته **قال** فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي **اقول** الطبيعة امر ثابت والحركة غير ثابتة فلا تستند اليها لذاتها بل لا بد من اقتران الطبيعة بامر غير طبيعي ويفتقر في الردّ اليه الى الانتقال فيكون ذلك الانتقال طبيعيا اما في الاين فكالحجر المرمي الى فوق واما في الكيف فكالماء المسخن واما في الكم فكالذابل بالمرض **قال** ليرد الجسم اليه فيقف **اقول** غاية الحركة الطبيعية انما هي حصول الحالة الملائمة للطبيعة التي فرضنا زوالها حتى اقتضت الطبيعة الحركة ورد الجسم اليها بعد عدمها عند الهرب عن الحالة الغير الطبيعية قيل لعله الاختصاص وهو ممنوع اذ كل طريق غير طبيعي مهروب عنه فيختص بالطبيعي وعلى كل تقدير فاذا حصلت الحالة الطبيعية وقف الجسم وعدمت الحركة الطبيعية لزوال الشرط وهو عدم الحالة غير الطبيعية **قال** فلا يكون دورية **اقول** هذا نتيجة ما تقدم فان الحركة الطبيعية تطلب استرداد الحالة الطبيعية بعد زوالها والحركة الدورية تطلب بالحركة عن ما هويت عنه فلا يكون طبيعية وهو ظ واعلم ان الحركة الطبيعية قد بينا انها انما يصدر عن الطبيعة لا بانفرادها بل بمشاركة احوال لغير الطبيعية ولتلك الاحوال درجات متفاوتة في القرب والبعد فاذا حركت الطبيعة الجسم الى نقطة معينة كانت مع حال مخصوصة غير ملائمة فاذا وصل الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى هي الحصول في حد آخر فعلة الحركة الاولى التامة غير علة الحركة الثانية فلا يقال ان الطبيعة في منتصف المسافة مثلا تهرب عما طلبته بالطبيعة **قال** وقسريتها مستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف **اقول** الحركة القسرية اما ان يكون مع ملازمة المحرك او مع مفارقته والاول لا اشكال فيه وانما البحث في الثاني فالمشهور ان المحرك كما يفيد المقسور حركة كذلك يفيده قوة فاعلة لتلك الحركة قابلة للضعف بسبب الامور الخارجية والطبيعة المقارنة وكلما ضعف القوة القسرية بسبب المصادمات قويت الطبيعة الى ان تفنى تلك القوة بالكلية وعندي هنا اشكال فان الواحد بالشخص لا تفنى حال ضعفه فالقوة تفتقر اذا عدمت عند ضعفها افتقر المتجدد منها الى علة كافتقار الحركة والاقرب هنا ان نثبت في

والطبيعي السكون يستند الى الطبيعة مطلقا ويعرض لبساطة ومقابلها للحركة خاصة ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور الخامس المتى وهو النسبة الى الزمان او طرفه بالحصول فيه والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار اخر

المتحرك فيه امور ثلثة الحركة القسرية والميل القسري هو القابل للشدة والضعف والقوة المستفادة من القاسر وهي باقية لا تشتد ولا تضعف وتجدد الميول ما لم يحصل اللهوآء الذي يتحرك فيه المتحرك تلبد وتصلب يمنع عن النفوذ فيه فيبطل القوة القسرية بالكلية **قال** والطبيعي السكون يستند الى الطبيعة مطلقا **اقول** السكون منه طبيعي كاستقرار الارض في المركز ومنه قسري كالحجر الواقف في الهوآء ومنه ارادي كسكون الحيوان وارادته في مكان ما والطبيعي من السكون ما يستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية المستندة الى الطبيعة لا مطلقا بل عند مقارنة امر غير ملايم **قال** ويعرض لبساطة ومقابلها للحركة خاصة **اقول** من الحركات ما هو بسيط كحركة الحجر الى الاسفل ومنه ما هو مركب كحركة النملة على الرحى واذا اختلفا في المقصد فان حركة كل واحدة من النملة والرحى وان كانت بسيطة لكن اذا نظر الى حركة النملة الذاتية باعتبار حصولها في محل متحرك بالعرض حصل لها تركيب ثم ان كانت احدى الحركتين مساوية للاخرى حدث للنملة ثبات بالنسبة الى الامور الثابتة وان فضلت احديهما الاخرى حصل لها حركة بقدر فضل احديهما على الاخرى وهذا انما يكون في متحرك يتحرك بالعرض اذ يستحيل تحرك الجسم الواحد بالذات حركتين الى جهة او جهتين **قال** ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور **اقول** الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام الرد على ابي هاشم حيث قال ان حصول الجسم في المكان معلل بمعنى وان الحركة معللة بمعنى والدليل على بطلانه ان المعنى الذي جعل علة في الحصول اما ان يوجد قبل الحصول ولا فان كان الثاني لزم الدور وان كان الاول فان اقتضى اندفاع الجسم الى مكان ما فهو الميل وهو ثابت والا لم يكن علة **المسئلة السادسة** في المتى **قال** الخامس المتى وهو النسبة الى الزمان او طرفه بالحصول فيه **اقول** لما فرغ من البحث عن مقولة الاين شرع في البحث عن المتى والمراد بها نسبة الشيء الى الزمان او طرفه بالحصول فيه وهو اما حقيقي وهو الذي لا يفضل عن كون الشيء كالصيام في النهار واما غير حقيقي كالصلوة فيه والفرق بين المتى الحقيقي والاين الحقيقي في النسبة ان المتى الواحد قد اشترك فيه كثير بخلاف الاين الحقيقي **قال** والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار اخر **اقول** الحركة يعرض لها نوعان من التقدم والتأخر ويتقدمها باعتبار ان الحركة لا بد لها من مسافة تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها ولا بد لها من زمان كذلك ويعرض لاجزائها تقدم وتأخر باعتبار تقدم بعض اجزاء المسافة على بعض فان الجزء من الحركة

جواب المعنى

بحيث ان الزمان مقدار الحركة

وانّما يعرض المقولة بالذات للمتغيّرات وبالعرض لمعروضها ولا يفتقر وجود معروضها ولا عدمه اليه والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان لا على التدريج وحدوث العالم يستلزم حدوثه السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين

الحاصلة في الجزء المتقدّم من المسافة متقدّم على الحاصل في المتاخّر منها وكذلك الحاصل في المتقدّم من الزمان متقدّم على الحاصل في متاخّره لكن الفرق بين تقدّم المسافة وتقدّم الحركة انّ الحركة في المسافة يجامع المتاخّر بخلاف اجزاء الحركة ويحصل للحركة تعدّد بالاعتبارين فالزمان مقدار الحركة وتقدّمها من حيث التقدّم والتاخّر العارضين لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان والّا لزم الدّور والى هذا اشار بقوله باعتبار اجزاء باعتبار الحركة لا باعتبار الزمان قال وانّما يعرض المقولة بالذات للمتغيّرات وبالعرض لمعروضها

اقول هذه المقولة التي هي المتى انّما يعرض بالذات للمتغيّرات كالحركات وانّما يعرض لغيرها بالعرض وبواسطتها فانّ ما لا يتغيّر لا يعرض له هذه النسبة الّا باعتبار عروض صفات متغيّرة له كالاجسام التي يعرض لها الحركات فيلحقها هذه النسبة قال ولا يفتقر وجود معروضها ولا عدمه اليه اقول الذي فهمناه من هذا الكلام امران احدهما انّ وجود معروض المتغيّرات وعدمه لا يفتقر الى الزمان لانّه متاخّر عن المتغيّرات لانّه مقدارها وهي متاخّرة عن المتغيّرات التي هي معروضها فلو افتقر وجود المعروض وعدمه اليه لزم الدّور الثاني انّ هذه النسبة التي هي المقولة عارضة للمنتسبين اللذين احدهما الزمان فالزمان معروض لهذه النسبة ووجود هذا المعروض وعدمه لا يفتقر الى الزمان والّا لزم التسلسل قال والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان لا على التدريج اقول الطرف يعني به الان فانّه طرف الزمان ووجوده فرضيّ على ما اختاره رح من نفي الجواهر الفردة كوجود النقطة في الجسم وعدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على التدريج وذلك لانّ عدم الشيء قد يكون في آن كالاجسام وغيرها من الاعراض القارّة وقد يكون في زمان وهذا على قسمين الاوّل ان يكون العدم على التدريج كعدم الحركة والثاني ان يكون لا على التدريج كاللاماسّة وكعدم الان قال وحدوث العالم يستلزم حدوثه اقول قد بيّنّا فيما تقدّم انّ العالم حادث والزمان من جملته فيكون حادثا بالضرورة والاوائل نازعوا في ذلك وقد تقدّم كلامهم والجواب عنه المسئلة السابعة في الوضع قال السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اقول الوضع من جملة الاعراض النسبية واعلم انّ لفظة الوضع يقال على معان بالاشتراك احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسّيّة انّه هنا او هناك فالنقطة ذات وضع لهذا الاعتبار دون الوحدة وثانيها هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض الثالث هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجيّة عنه وهذا هو المقولة المذكورة هناك كالقيام فانّه يفتقر الى حصول نسبة الاجزاء ونسبتها الى الامور الخارجيّة مثل كون راس القائم من فوق ورجلاه من اسفل ولولا

بحث العرض

هذه النّسبة لكان الانتكاس قياماً والى هذا اشار بقوله باعتبار نسبتين اى باعتبار نسبة الاجزا بعضها الى بعض وباعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجيّة **قال** وفيه تضادّ وشدّة وضعف **اقول** قد يقع فى الوضع تضادّ كالقيام والانتكاس فانّهما هيئتان وجوديتان بينهما غاية الخلاف ومتعاقبتان على موضوع واحد فيكونان متضادّين وقد يقع فيه ايضاً شدّة وضعف فانّ الانتصاب والانتكاس قد يقبلان الشدّة والضعف **المسئلة الثامنة فى الملك** **قال** السّابع الملك وهو نسبة التملّك **اقول** قال ابو على ان مقولة الملك لم احصلها الى الان ونسبة انيكون عبارة عن نسبة الجسم الى حاوله اولبعض اجزائه كالتسلّح والتختّم فمنه ذاتى كحال الهرّة عند اهابها ومنه عرضى كبدن الانسان عند قميصه امّا المصـ فانّه حصل هذه المقولة وبيّن انّها عبارة عن نسبة التملّك قال رح ولخفائها عبّر المتقدّمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة والملك **المسئلة التاسعة فى مقولة الفعل والانفعال** **قال** الثامن والتّاسع ان يفعل وان ينفعل **اقول** هاتان مقولتان ذهب الاوايل الى انهما ثابتان عيناً وهما عبارتان عن تاثير الشئ فى غيره والتأثر عنه ما دام التاثير والتأثر موجودين واذا انقطعا قيل لهما فعل وانفعال فانّ الجسم ما دام فى الاحتراق قيل له هو ذا يحترق فاذا انقطع احتراقه واستقر اطلق عليه لفظة المصدر **قال** والحقّ ثبوتهما ذهناً والا لزم التسـ **اقول** المصـ ذهب هنا الى ما ذهب اليه المتكلّمون وخالف الاوايل فى ذلك وجعل هاتين المقولتين امرين ذهنيّين لا ثبوت لهما عيناً والا لزم التسلسل ووجه اللزوم انّ ثبوتهما يستدعى علّة مؤثّرة فيهما فتلك لعلّة نسبة التاثير اليهما ولهما نسبة التأثر عنها وذلك يستدعى ثبوت نسبتين اخريين وهكذا الى ما يتناهى **المقصد الثّالث فى اثبات الصّانع تعالى وصفاته وآثاره** وفيه فصول الاوّل فى وجوده تعالى **قال المقصد الثّالث** فى اثبات الصّانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول **الفصل الاوّل** فى وجوده الموجود ان كان واجباً فهو المطـ والا استلزم لاستحالة الدّور والتسـ **اقول** يريد اثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وبيان افعاله وآثاره وابتدأ باثبات وجوده لانّه الاصل فى ذلك كلّه والدّليل على وجوده ان نقول هنا موجود بالضرورة فان كان واجباً فهو المطـ وان كان ممكناً افتقر الى مؤثّر موجود بالضرورة فذلك المؤثّر ان كان واجباً فهو المطـ وان كان ممكناً افتقر الى مؤثّر فان كان واجباً فالمطـ وان كان ممكناً تسلسل او دار وقد تقدّم بطلانهما وهذا برهان قاطع اشار اليه فى

للاثر باعتبارين

بحث الثاني

الكتاب العزيز بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وهو استدلال الحق والمتكلمون سلكوا طريقا اخر فقالوا العالم حادث فلا بد له من محدث فلو كان محدثا تسلسل او دار وان كان قديما ثبت المطلوب لان القدم يستلزم الوجوب وهذه الطريقة انما يمشي بالطريقة الاولى فلهذا اختارها المص على هذه **الفصل الثاني** في صفاته تعالى وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في انه تعالى قادر مختار **قال** الثاني في صفاته وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب **اقول** لما فرغ من الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى وابتداء بالقدرة والدليل على انه تعالى قادر انا قد بينا ان العالم حادث فالمؤثر فيه ان كان موجبا لزم حدوثه او قدم ما فرضناه حادثا اعني العالم والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة ان المؤثر الموجب يستحيل تخلف اثره عنه وذلك يستلزم اما قدم العالم وقد فرضناه حادثا او حدوث المؤثر ويلزم التسلسل فظهر ان المؤثر للعالم قادر مختار **قال** والواسطة غير معقولة **اقول** لما فرغ من الاستدلال على مطلوبه شرع في انواع من الاعتراضات للخصم وجه المخلص منها وتقرير هذا السؤال ان يقال دليلكم يدل على ان المؤثر العالم مختار وليس يدل على ان الواجب مختار بل جاز ان يكون الواجب تعالى موجبا لذاته معلولا يؤثر في العالم على سبيل الاختيار وتقرير الجواب ان هذه الواسطة غير معقولة لانا قد بينا حدوث العالم بجملته واجزائه والمعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى وثبوت واسطة بين ذات الله تعالى وبين ما سواه غير معقول **قال** ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين **اقول** هذا جواب عن سؤال اخر وتقريره ان المؤثر اما ان يستجمع جميع جهات المؤثرية اولا فان كان الاول كان وجود الاثر عنه واجبا والا افتقر ترجيحه الى مرجح زايد فلا يكون الجهات باسرها موجودة هف ولزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة وان لم يكن مستجمعا لجميع الجهات استحال صدور الاثر عنه وح لا يمكن تحقق القادر لانه على تقدير حصول جميع الجهات يمتنع الترك وعلى تقدير انتفاء بعضها يمتنع الفعل فلا يتحقق المكنة من الطرفين وتقرير الجواب ان الاثر يعرض له نسبة الوجوب والامكان باعتبارين ولا يتحقق الموجب ولا يلزم الترجيح من غير مرجح وبيانه ان فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه في المؤثرية هو ان يكون المؤثر المختار ماخوذا مع قدرته التي يستوي طرفا الوجود والعدم بالنسبة اليها ومع داعيه الذي يرجح احد طرفيه وح يجب الفعل بعدهما نظرا الى وجود الداعي والقدرة ولا تنافي بين هذا الوجوب وبين الامكان نظرا الى مجرد القدرة والاختيار وهذا كما اذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فانه يصير واجبا من جهة فرض الوقوع ولا ينافي الاختيار وبهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمة لاكثر المتكلمين

واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم وانتفاء الفعل ليس فعل الضد وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة

في قولهم القادر يرجح احد مقدوريته على الآخر لا لمرجح قال واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم اقول هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره ان نقول الاثر اما حاصل في الحال فواجب فلا يكون مقدورا او معدوم فممتنع فلا قدرة وتقرير الجواب ان الاثر معدوم حال حصول القدرة ولا نقول ان القدرة حال العدم الاثر يفعل الوجود في تلك الحال بل في المستقبل فيمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال لا ايقاع الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال لانه مشروط بالاستقبال الممتنع في الحال واذا كان كذلك فلا قدرة عليه في الحال وعند حضور الاستقبال يعود الكلام لانا نقول القدرة لا يتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في الاستقبال قال وانتفاء الفعل ليس فعل الضد اقول هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره ان القادر لا يتعلق فعله بالعدم فلا يتعلق فعله بالوجود اما بيان المقدمة الاولى فلان الفعل يستدعي الوجود والامتياز وهما ممتنعان في المعدوم واما الثانية فلانكم قلتم القادر هو الذي يمكنه الفعل والترك واذا انتفى امكان الترك انتفى امكان الفعل وتقرير الجواب ان القادر هو الذي يمكنه ان يفعل وان لا يفعل ليس لا يفعل عبارة عن فعل الضد قال وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة اقول يريد بيان ان الله تعالى قادر على كل مقدور وهو مذهب الاشاعرة وخالف المتكلمون في ذلك فلان الفلاسفة قالوا انه تعالى قادر على شيء واحد لان الواحد لا يتعدد اثره وقد تقدم بطلان مقالتهم والمجوس ذهبوا الى ان الخير من الله تعالى والشر من الشيطان لان الله خير محض وفاعل الشر شرير والثنوية ذهبوا الى ان الخير من النور والشر من الظلمة والنظام الى ان الله تعالى لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة وذهب البلخي الى ان الله لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او سفه وذهب الجبائيان الى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد لا لزم اجتماع الوجود والعدم على تقدير ان يريد الله احداثه والعبد عدمه وهذه المقالات كلها باطلة لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور انما هو الامكان اذ مع الوجوب والامتناع لا تعلق والامكان سار في الجميع فيثبت الحكم وهو صحة التعلق واليه اشار المص بقوله وعمومية العلة اي الامكان يستلزم عمومية الصفة اعني القدرة على كل مقدور والجواب عن شبهة المجوس ان المراد من الخير والشر ان كان عن فعلهما فلم لا يجوز اسنادهما الى شيء واحد وايضا الخير والشر ليسا ذاتيين للشيء فجاز ان يكون الشيء خيرا بالقياس الى شيء وشرا بالقياس الى آخر فيصح اسنادهما الى ذات واحدة وعن شبهة النظام ان الاحالة حصلت بالنظر الى الداعي فلا ينافي الامكان الذاتي المقتضي لصحة تعلق القادر وعن شبهة البلخي ان الطاعة والعبث وصفان لا يقتضيان الاختلاف الذاتي وعن شبهة الجبائي ان العدم انما يحصل اذا لم يوجد الداعي القادر الآخر على ايجاده المسئلة

بحث العلم

الثانية في انه تعالى عالم **قال** والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلايل العلم
اقول لما فرغ من بيان كونه تعالى قادرًا شرع في بيان كونه تعالى عالمًا وكيفية علمه واستدل على
كونه تعالى عالمًا بوجوه ثلثة الاول منها للمتكلمين والاخران للحكماء الوجه الاول انه تعالى فعل الافعال
المحكمة وكل من كان كذلك فهو عالم اما المقدمة الاولى فحسية لان العالم اما فلكي او عنصري واثار الحكمة
والاتقان فيهما ظاهر مشاهد واما الثانية فضرورية لان الضرورة قاضية بان غير العالم يستحيل منه
وقوع الفعل المحكم المتقن مرة بعد اخرى الوجه الثاني انه تعالى مجرد وكل مجرد عالم بذاته وبغيره اما
الصغرى فانها وان كانت ظاهرة لكن بيانها ياتي فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا
جسماني واما الكبرى فلان كل مجرد فان ذاته حاصلة لذاته لا لغيره وكل مجرد حصل له مجرد فانه عاقل
لذلك المجرد لانا لا نعني بالتعقل الا الحصول فاذن كل مجرد فانه عاقل لذاته واما ان كل مجرد عالم بغيره
فلان كل مجرد امكن ان يكون معقولا وكل ما يمكن ان يكون معقولا وحده امكن ان يكون معقولا مع
غيره وكل مجرد يعقل مع غيره فانه عاقل لذلك الغير اما ثبوت المعقولية لكل مجرد فظاهر لان المانع
من التعقل انما هو المادة لا غير واما صحة التقارن في المعقولية فلان كل معقول فانه لا ينفك عن
الامور العامة واما ثبوت العاقلية فلان امكان مقارنة المجرد للغير لا يتوقف على الحصول في العقل
لانه نوع من المقارنة فيتوقف امكان الشيء على ثبوته فعلا وهو باطل فامكان المقارنة هو امكان التعقل
وفي هذا الوجه ابحاث مذكورة في كتب العقلية الوجه الثالث ان كل موجود سواه ممكن على ما ياتي
في باب الوحدانية وكل ممكن فانه مستند الى الواجب اما ابتداء او بوسايط على ما تقدم وقد سلف
ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والله تعالى عالم بذاته على ما تقدم فهو عالم بغيره **قال**
والاخير عام **اقول** الوجه الاخير من الادلة الثلثة الدالة على كونه تعالى عالمًا تدل على عمومية
علمه بكل معلوم وتقريره ان كل موجود سواه ممكن وكل ممكن مستند اليه فيكون عالمًا به سواء كان
جزئيًا او كليًا وسواء كان موجودًا قائمًا بذاته او عرضًا قائمًا بغيره وسواء كان موجودًا في الاعيان او متعقلا في الاذهان لان
وجود الصورة في الذهن من الممكنات ايضًا فيستند اليه وسواء كانت الصورة الذهنية صورة امر وجودي او عدمي ممكن او ممتنع
فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات وهذا برهان شريف قاطع **قال** والتغاير
اعتباري **اقول** لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالمًا بكل معلوم شرع في الجواب عن الاعتراضات
الواردة على المخالفين وابتدا باعتراض من نفى علمه تعالى بذاته ولم يذكر الاعتراض صريحًا بل اجاب
عنه وحذفه للعلم به وتقرير الاعتراض ان نقول العلم اضافة بين العالم والمعلوم او مستلزم للاضافة

ولا یستدعی العلم صوراً مغایرۃ للمعلومات عندہ لان نسبۃ الحصول الیہ اشد من نسبۃ الصور المعقولۃ لنا

وتغیر الاضافات ممکن ویمکن اجتماع الوجوب والامکان باعتبارین

وعلی کلا التقدیرین فلا بد من المغایرۃ بین العالم والمعلوم ولا مغایرۃ فی علمہ بذاتہ والجواب ان المغایرۃ قد تکون بالذات وقد تکون بنوع من الاعتبار وھھنا ذاتہ تعالی من حیث انھا عالم مغایرۃ لھا انھا معلوم وذلک کاف فی تعلق العلم **قال** ولا یستدعی العلم صوراً مغایرۃ للمعلومات عندہ لان نسبۃ الحصول الیہ اشد من نسبۃ الصور المعقولۃ لنا **اقول** ھذا جواب عن اعتراض اخر اوردہ من نفی علم اللہ تعالی بالماھیات المغایرۃ لہ وتقریر الاعتراض ان العلم صورۃ متساویۃ للمعلوم فی العقل فلو کان اللہ تعالی عالما بغیرہ من الماھیات لزم حصول صور تلک المعلومات فی ذاتہ تعالی وذلک یستلزم تکثرہ تعالی وکونہ قابلا وفاعلا ومحلا لاثارہ وانہ تعالی لا یوجد شیئا مما یباین ذاتہ بل یتوسط الامور الحالۃ فیہ وکل ذلک بط وتقریر الجواب ان العلم لا یستدعی صوراً مغایرۃ للمعلومات عندہ تعالی لان العلم ھو الحصول عند المجرد علی ما تقدم ولا ریب فی ان الاشیاء کلھا حاصلۃ لہ لانہ مؤثرھا وموجدھا وحصول الاثر للمؤثر اشد من حصول المقبول لقابلہ مع ان الثانی لا یستدعی حصول صورۃ مغایرۃ للذات الحاصل فانا اذا اعقلنا ذواتنا لم نفتقر الی صورۃ مغایرۃ لذواتنا ثم اذا ادرکنا شیئا ما بصورۃ یحصل فی اذھاننا فانا ندرک تلک الصورۃ الحاصلۃ فی الذھن بذاتھا لا باعتبار صورۃ اخری والا لزم تضاعف الصور مع ان تلک الصورۃ حاصلۃ لذاتنا لا بانفرادھا بل بمشارکۃ من المعقولات فحصول العلم بالموجودات للواجب لوجود الذی یحصل لہ الاشیاء من ذاتہ بانفرادہ من غیر افتقار الی صورھا اولی ولما کانت ذاتہ سببا لکل موجود وعلہ بذاتہ علۃ لعلمہ باثارہ کانت ذاتہ وعلمہ بذاتہ العلتان متغایرتین بالاعتبار متحدتین بالذات فکذا معلولہ والعلم بہ متحدان بالذات متغایران بنوع من الاعتبار وھذا بحث شریف اشار الیہ صاحب التحصیل وبسطہ المص فی شرح الاشارات وبھذا التحقیق یندفع جمیع المحالات لانھا لزمت باعتبار حصول صور فی ذاتہ تعالی اللہ عن ذلک **قال** وتغیر الاضافات ممکن **اقول** ھذا جواب عن اعتراض الحکماء القائلین بنفی علمہ تعالی بالجزئیات الزمانیۃ وتقریر الاعتراض ان العلم یجب تغیرہ عند تغیر المعلوم والا لا انتفت المطابقۃ لکن الجزئیات الزمانیۃ متغیرۃ فلو کان معلومۃ اللہ تعالی لزم تغیر علمہ تعالی والتغیر فی علم اللہ تعالی مح وتقریر الجواب ان التغیر ھذا انما ھو فی الاضافات لا فی الذات ولا فی الصفات الحقیقیۃ کالقدرۃ التی تتغیر نسبتھا واضافتھا الی المقدور عند عدمہ وان لم یتغیر فی نفسھا وتغیر الاضافات جایز لانھا اعتباریۃ لا تحقق لھا فی الخارج **قال** ویمکن اجتماع الوجوب والامکان باعتبارین **اقول** ھذا جواب عن احتجاج من نفی علمہ تعالی بالمتجددات قبل وجودھا وتقریر کلامھم ان العلم لو تعلق بالمتجدد قبل

وكلّ قادر عالم حيّ بالضرورة وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد فى وقت يدلّ على ارادته تعالى وليست زايدة على الدّاعى والّا لزم التّسلسل او تعدّد القدماء والنّقل دلّ على اتصافه بالادراك والعقل على استحالة الالات

تجدّده لزم وجوبه والّا لجاز ان لا يوجد فينقلب علمه تعالى جهلا وهو محال والجواب ان اردتم بوجوب علمه تعالى انه واجب الصّدور عن العلم فهو باطل لانّه تعالى يعلم ذاته ويعلم المعدومات وان اردتم وجوب المطابقة لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لاحق لا سابق فلا ينافى الامكان الذاتى والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين المسئلة الثالثة فى انّه تعالى حيّ قال وكلّ قادر عالم حيّ بالضرورة اقول اتفق النّاس على انّه تعالى حيّ واختلفوا فى تفسيره فقال قوم انّه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل ان يقدر ويعلم وقال الاخرون انّه من كان على صفة لاجلها عليها يصحّ ان يعلم ويقدر والتحقيق انّ صفاته تعالى ان قلنا بزيادتها على ذاته فالحيوة صفة ثبوتية زايدة على الذات والّا فالمرجع بها الى صفة سلبية وهو الحقّ وقد بيّنا انّه تعالى عالم قادر فيكون بالضرورة حيّا لانّ ثبوت الصّفة فرع عدم استحالتها المسئلة الرابعة فى انّه تعالى مريد قال وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد فى وقت يدلّ على ارادته تعالى اقول اتفق المسلمون على انّه تعالى مريد لكنّهم اختلفوا فى معناه فابو الحسين جعله نفس الدّاعى على معنى ان علمه تعالى بما فى الفعل من المصلحة الدّاعية الى الايجاد هو المخصّص والارادة وقال النجّار انّه سلبى وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وعن الكعبى انّه راجع الى انّه عالم بافعال نفسه وآمر بافعال غيره وذهبت الاشعرية والحنابلة والجبائيان الى انّه صفة زايدة على العلم والدّليل على ثبوت الصّفة مطلقا انّ الله تعالى اوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوى نسبتها الى القدرة فلا بدّ من مخصّص غير القدرة التى شانها الايجاد مع تساوى نسبتها الى الجميع وغير العلم التابع للمعلوم وذلك المخصّص هو الارادة وايضا بعض الممكنات مخصّص بالايجاد فى وقت دون ما قبله وبعده مع التّساوى فلا بدّ من مرجّح غير القدرة والعلم قال وليست زايدة على الدّاعى والّا لزم التسلسل او تعدّد القدماء اقول اختلف النّاس ههنا فذهبت الاشعرية الى اثبات امر زايد على ذاته قديم هو الارادة والمعتزلة اختلفوا فقال ابو الحسين انها نفس الدّاعى وهو الذى اختاره المصنّف وقال ابو على وابو هاشم انّ ارادته حادثة لا فى محلّ وقالت الكرامية انّ ارادته حادثة فى ذاته والدّليل على ما اختاره المصنّف انّ ارادته لو كانت قديمة لزم تعدّد القدماء والثانى باطل فالمقدّم مثله ولو كانت حادثة امّا فى ذاته او لا فى محلّ لزم التّسلسل لانّ حدوث الارادة فى وقت دون اخر يستلزم ثبوت ارادة مخصّصة والكلّ فيها كالكلام ههنا المسئلة الخامسة فى انّه تعالى سميع بصير قال والنّقل دلّ على اتصافه بالادراك والعقل على استحالة الالات اقول اتفق المسلمون كافة على انّه تعالى مدرك واختلفوا فى

حجة الارادة

حجة السميع والبصير

معناه فالذي ذهب اليه ابو الحسين ان معناه علمه بالمسموعات والمبصرات واثبت الاشعرية وجماعة من المعتزلة صفة زايدة على العلم والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعا بصيرا السمع فان القرآن قد دل عليه واجماع المسلمين على ذلك اذا عرفت هذا فنقول السمع والبصر في حقنا انما يكون بالالات جسمانية وكذا غيرهما من الادراكات وهذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل فاما ان يرجع بالسمع والبصر الى ما ذهب ابو الحسين واما الى صفات زايدة غير مفتقرة الى الالات في حقه تعالى المسئلة السادسة في انه تعالى متكلم **قال** وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول **اقول** ذهب المسلمون كافة الى انه تعالى متكلم فاختلفوا في معناه فعند المعتزلة انه تعالى اوجد حروفا واصواتا في اجسام دالة على المراد وقالت الاشاعرة انه متكلم بمعنى انه قايم بذاته معنى غير العلم والارادة وغيرهما من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام النفساني وهو عندهم معنى واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك من اساليب الكلام والمصنف استدل على ثبوت الكلام بالمعنى الاول لما تقدم من كونه تعالى قادرا على كل مقدور ولا شك في امكان خلق اصوات في اجسام تدل على المراد وقد اتفقت المعتزلة والاشاعرة على امكان هذا لكن الاشاعرة اثبتوا معنى اخر والمعتزلة نفوا هذا المعنى لانه غير معقول اذ لا نعقل ثبوت معنى غير العلم ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار وهو قديم والتصديق موقوف على التصور **قال** وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه **اقول** لما اثبت كونه تعالى متكلما وبين معناه شرع في بيان كونه تعالى صادقا وقد اتفق المسلمون عليه لكنه لا يتمشى على اصول الاشاعرة اما المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت لان الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى منزه عن القبايح لانه تعالى حكيم على ما ياتي فلا يصدر الكذب عنه تعالى المسئلة السابعة في انه تعالى باق **قال** ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزايد **اقول** اتفق المثبتون للصانع على انه تعالى باق ابدا واختلفوا فذهب الاشعري الى انه باق ببقاء يقوم به وذهب اخرون الى انه باق لذاته وهو الحق الذي اختاره المصنف والدليل عليه انه تعالى باق لما تقدم به من بيان وجوب وجوده لذاته وواجب الوجود لذاته لا يجوز عليه العدم والا لكان ممكنا والاعتراض الذي يورد هنا وهو انه يجوز ان يكون واجبا لذاته في وقت وممتنعا في وقت اخر يدل على سوء فهم مورده لان ماهيته حينئذ بالنظر اليها مجردة عن الوقتين تكون قابلة لصفتي الوجود والعدم ولا نعني بالممكن سوى ذلك اعلم ان هذا الدليل كما يدل على وجوب البقاء يدل على انتفاء المعنى الذي اثبته ابو الحسن الاشعري لان وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن

ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزايد

بحث الكلام

والشريك والمثل والتركيب بمعانيه والضد والتحيز

بحث نفي الشريك

الغير فلو كان باقيا بالبقاء كان محتاجا اليه فيكون ممكنا هف **المسئلة الثامنة** في انه تعالى واحد
قال والشريك **اقول** هذا عطف على الزايد اى وجوب الوجود يدل على نفي الزايد ونفي الشريك
واعلم ان اكثر العقلاء اتفقوا على انه تعالى واحد والدليل على ذلك النقل والعقل اما العقل فما تقدم
من وجوب وجوده تعالى فانه يدل على وحدته لانه لو كان هناك واجب وجود اخر لتشاركا في مفهوم كون كل واحد
منهما واجب الوجود فاما ان يتميزا اولا والثاني يستلزم المطلوب هو انتفاء الشركة والاول يستلزم التركيب
وهو باطل والا لكان كل واحد منهما ممكنا وقد فرضناه واجبا هف اما النقل فظ **المسئلة التاسعة**

بحث نفي المثل

في انه تعالى مخالف لغيره من الماهيات **قال** والمثل **اقول** هذا عطف على الزايد ايضا اى
وجوب الوجود يدل على نفي الزايد ونفي الشريك ونفي المثل وهذا مذهب اكثر العقلاء وخالف فيه ابو هاشم
فانه جعل ذاته مساوية لغيره من الذوات وانما يخالفها بحالة توجب الاحوال الاربعة وهي الحيية والعالمية
والقادرية والموجودية وتلك الحالة هي صفة الالهية وهذا المذهب لا شك في بطلانه فان الاشياء المتساوية
تتشارك في لوازمها فلو كانت الذوات متساوية جاز انقلاب القديم محدثا وبالعكس وذلك باطل بالضرورة

بحث نفي التركيب

المسئلة العاشرة في انه تعالى غير مركب **قال** والتركيب بمعانيه **اقول** هذا عطف
على الزايد يعني ان وجوب الوجود يقتضي نفي التركيب ايضا والدليل على ذلك ان كل مركب فانه مفتقر الى
اجزائه لتاخره وتعليله بها وكل جزء من المركب فانه مغاير له وكل مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الواجب
تعالى مركبا كان ممكنا هف فوجوب الوجود تقتضي نفي التركيب واعلم ان التركيب قد يكون عقليا وهو التركيب من الجنس والفصل
وقد يكون خارجيا كتركيب الجسم من المادة والصورة وتركيب المقادير وغيرها والجميع منتفي عن الواجب تعالى

بحث نفي الضد

لاشتراك المركبات في افتقارها الى الاجزاء فلا جنس له ولا فصل له ولا غيرهما من الاجزاء الحسية والعقلية
المسئلة الحادية عشر في انه تعالى لا ضد له **قال** والضد **اقول** هذا عطف
على الزايد ايضا فان وجوب الوجود يقتضي نفي الضد لان الضد يقال بحسب المشهور على ما يعاقب غيره
من الذوات على المحل او الموضوع مع التنافي بينهما وواجب الوجود يستحيل عليه الحلول فلا ضد له بهذا
المعنى ويطلق ايضا على مساو في القوة ممانع وقد بينا انه تعالى لا مثل له فلا يشاركه في القوة تعالى

بحث نفي التحيز

المسئلة الثانية عشر في انه تعالى ليس بمتحيز **قال** والتحيز **اقول** هذا عطف
على الزايد ايضا فان وجوب الوجود يقتضي نفي التحيز عنه تعالى وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء
وخالف فيه المجسمة والدليل على ذلك انه تعالى لو كان متحيزا لم ينفك عن الاكوان الحادثة وكل ما لا ينفك
عن الحوادث فهو حادث وقد سبق تقرير ذلك وكل حادث ممكن فلا يكون واجبا هف ويلزم من نفي

التحيز نفي الجسمية **المسئلة الثالثة عشر** في انه تعالى ليس بحال في غيره **قال** والحلول **اقول** هذا عطف على الزايد فان وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالاً في غيره وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء وخالف فيه بعض النصارى القايلين بانه تعالى حال في المسيح وبعض الصوفية القايلين بانه تعالى حال في بدن العارفين وهذا المذهب لا شك في سخافته لان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل الطبيعة بشرط امتناع قيامه بذاته وهذا المعنى منتف في حقه تعالى لاستلزامه الحاجة المستلزمة للامكان **المسئلة الرابعة عشر** في نفي الاتحاد عنه تعالى **قال** والاتحاد **اقول** هذا عطف على الزايد فان وجوب الوجود ينافي الاتحاد لانا قد بينا ان وجوب الوجود يستلزم الوحدة فلو اتحد بغيره لكان ذلك الغير ممكنا فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقا على المتحد به فيكون الواجب ممكنا وايضا فلو اتحد بغيره لكانا بعد الاتحاد اما ان يكونا موجودين كما كانا فلا اتحاد وان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد ايضا ويلزم عدم الواجب فيكون ممكنا هف **المسئلة الخامسة عشر** في نفي الجهة عنه تعالى **قال** والجهة **اقول** هذا حكم من الاحكام اللازمة لوجوب الوجود وهو معطوف على الزايد وقد نازع فيه جميع المجسمة فانهم ذهبوا الى انه في جهة واصحاب ابي عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن هيصم انه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا غير متناه وقال بعضهم البعد متناه وقال قوم منهم انه تعالى على العرش كما يقول المجسمة وهذه المذاهب كلها فاسدة لان كل ذي جهة فهو مشار اليه ومحل للاكوان الحادثة فيكون حادثا فلا يكون واجبا **المسئلة السادسة عشر** في انه تعالى ليس محلا للحوادث **قال** وحلول الحوادث فيه **اقول** وجوب الوجود ينافي حلول الحوادث في ذاته تعالى وهو معطوف على الزايد وقد خالف فيه الكرامية والدليل على الامتناع ان حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله في ذاته وذلك ينافي الوجوب ايضا فان المقتضي للحادث ان كان ذاته كان ازليا وان كان غيره كان الواجب مفتقرا الى الغير وهو محال ولانه ان كان صفة كمال استحال خلو الذات عنه وان لم يكن استحال اتصاف الذات به **المسئلة السابعة عشر** في انه تعالى غني **قال** والحاجة **اقول** ووجوب الوجود ينافي الحاجة وهو معطوف على الزايد وهذا الحكم ظاهر فان وجوب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء فهو ينافي الحاجة ولانه لو افتقر الى غيره لزم الدور لان ذلك الغير محتاج اليه لامكانه لا يقال الدور غير لازم لان الواجب مستغن في ذاته وبعض صفاته عن ذلك الغير وبهذا الوجه يؤثر في ذلك الغير فاذا احتاج في جهة اخرى الى ذلك

الغير

الغير فانتفى الدور لانا نقول هذا بناء على ان صفاته تعالى زايدة على الذات وهو باطل كما سياتي
وايضًا فالدور لا يندفع لان ذلك الممكن بالجهة التي يؤثر في الواجب تعالى صفة يكون محتاجا اليه فيلزم
الدور المحال ولان افتقاره في ذاته يستلزم امكانه وكذا في صفاته لان ذاته موقوفة على وجود تلك
الصفة او عدمها الموقوفين على الغير فيكون متوقفا على الغير فيكون ممكنا وهذا برهان عوّل عليه
الشيخ ابن سينا **المسئلة الثامنة عشر** في استحالة الالم واللذة عليه تعالى **قال**
والالم مطلقا واللذة المزاجية **اقول** هذا ايضًا عطف على الزايد فان وجوب الوجود يستلزم
نفي الالم واللذة اعلم ان اللذة والالم قد يكون من توابع المزاج فان اللذة من توابع اعتدال المزاج والالم
من توابع سوء المزاج وهذان المعنيان انما يصحّان في حق الاجسام وقد ثبت بوجوب الوجود انه تعالى
يستحيل ان يكون جسمًا فينتفيان عنه وقد نعني بالالم ادراك المنافي وباللذة ادراك الملايم فالالم
بهذا المعنى منفي عنه لان واجب الوجود لامنافي له واما اللذة بهذا المعنى فقد اتفق الاوايل على ثبوتها
لله تعالى لانه مدرك لاكمل الموجودات اعني ذاته فيكون ملتذا والمصنف كانه قد ارتضى هذا القول
وهذا مذهب ابن نوبخت وغيره من المتكلمين الا ان اطلاق لفظ الملتذ عليه يستدعي الاذن الشرعي
المسئلة التاسعة عشر في نفي المعاني والاحوال والصفات الزايدة في الاعيان **قال**
والمعاني والاحوال والصّفات الزايدة عينا **اقول** ذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى معان قايمة
بذاته هي القدرة والعلم وغيرهما من الصفات يقتضي القادرية والعالمية والحيية وغيرها من باقي
الصّفات وابوهاشم اثبت احوالا غير معلومة لكن يعلم الذات عليها وجماعة من المعتزلة اثبتوا لله تعالى
صفات زايدة على الذات وهذه المذاهب كلها ضعيفة لان وجوب الوجود يقتضي نفي هذه الامور عنه
لانه تعالى يستحيل ان يتصف بصفة زايدة على ذاته سواء جعلناها معنا او حالا او صفة غيرهما
لان وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء فلا يفتقر في كونه قادرا الى صفة القدرة ولا في كونه
عالما الى صفة العلم ولا غير ذلك من المعاني والاحوال وانما قيد الصفات بالزايدة عينا لانه تعالى موصوف
بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة وان كانت مغايرة لها بالاعتبار **المسئلة
العشرون** في انه تعالى ليس بمرئي **قال** والرؤية **اقول** وجوب الوجود يقتضي
نفي الرؤية ايضًا واعلم ان اكثر العقلاء ذهب الى امتناع رؤيته تعالى والمجسمة جوزوا رؤيته لاعتقادهم
انه تعالى جسم ولو اعتقدوا تجرده لم يجوزوا رؤيته عندهم والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء ها هنا
وزعموا انه تعالى مع تجرده يصح رؤيته والدليل على امتناع الرؤية ان وجوب الوجود يقتضي تجرده ونفي

جث نفي الالم واللذة

جث نفي المعاني والاحوال

جث نفي الرؤية

الجهة والحيز عنه فينتفي الرؤية بالضرورة لان كل مرئي فهو في جهة يشار اليه بانه هناك او هنا ويكون متقابلا او في حكم المقابل ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية **قال** وسؤال موسى لقومه **اقول** لما استدل على نفي الرؤية شرع في الجواب عن الاحتجاج والاشاعرة قد احتجوا بوجوه اجاب المصنف عنها الاول ان موسى سأل الرؤية ولو كانت ممتنعة لم يصح عنه السؤال والجواب ان السؤال كان من موسى لقومه ليتبين لهم امتناع الرؤية لقوله تعالى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ وقوله أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا **قال** والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التاويل **اقول** تقرير الوجه الثاني لهم انه تعالى حكى عن اهل الجنة النظر اليه فقال إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ والنظر المقرون بحرف الى يفيد الرؤية لانه حقيقة في تقليب الحدقة نحو المطلوب التماسا للرؤية وهذا متعذر في حقه تعالى لانتفاء الجهة عنه فيتعين ان يكون المراد منه المجاز وهي الرؤية التي هي معلولة النظر الحقيقي واستعمال لفظ السبب في المسبب من احسن وجوه المجاز والجواب المنع من ارادة هذا المجاز فان النظر وان اقترن به حرف الى لا يفيد الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره وان لم يتعين هذا المعنى للارادة امكن حمل الاية على غيره وهو ان يقال ان الى واحد الالاء ويكون معنى ناظرة اي منتظرة او نقول ان المضاف هنا محذوف وتقديره الى ثواب ربها ناظرة لا يقال الانتظار سبب الغم والاية سيقت لبيان النعم لانا نقول سياق الاية يدل على تقدم حال اهل الثواب والعقاب على استقرارهم في الجنة والنار بقوله وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ بدليل قوله تعالى وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ فان في حال استقرار اهل النار في النار قد فعل بها فاقرة فلا يبقى للظن معنى واذا كان كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها لا يكون سببا للغم بل سببا للفرح والسرور ونضارة الوجه كمن يعلم وصول نفع اليه يقينا في وقت فانه يسر بذلك وان لم يحضر الوقت كما ان انتظار العقاب بعد الانذار بوروده يوجب الغم ويقتضي بسارة الوجه **قال** وتعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان **اقول** هذا جواب عن الوجه الثالث للاشعرية وتقرير احتجاجهم ان الله سبحانه وتعالى علق الرؤية في سؤال موسى على استقرار الجبل والاستقرار ممكن لان كل جسم فسكونه ممكن والمعلق على الممكن ممكن والجواب انه تعالى علق الرؤية على الاستقرار لا مطلقا بل على استقرار الجبل حال حركته واستقرار الجبل حال الحركة محال فلا يدل على الامكان المعلق **قال** واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر **اقول** هذا جواب عن شبهة الاشاعرة من طريق العقل استدلوا بها على جواز رؤيته تعالى وتقريرها ان الجسم والعرض قد اشتركا في صحة الرؤية وهذا حكم مشترك ويستدعي علة مشتركة ولا مشترك

بينهما

بينهما الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لانه مركب من قيد عدمي فيكون عدميا فلم يبق الا الوجود فكل موجود يصح رؤيته وانه تعالى موجود وهذا الدليل ضعيف جدا لوجوه الاول المنع من رؤية الجسم بل المرئي هو اللون والضوء لا غير الثاني لا نم اشتراكهما في صحة الرؤية فان رؤية الجوهر مخالفة لرؤية العرض الثالث لا نم ان الصحة ثبوتية بل هي امر عدمي لان جنس صحة الرؤية وهو الامكان عدمي فلا يفتقر الى العلة الرابع لا نم ان المعلول المشترك يستدعي علة مشتركة فانه يجوز اشتراك العلل المختلفة في المعلولات المتساوية الخامس لا نسلم الحصر في الحدوث والوجود وعدم العلم لا يدل على العدم مع انا نبدع قسما اخر وهو الامكان وجاز التعليل به وان كان عدميا لان صحة الرؤية عدمية السادس لا نم ان الحدوث لا يصلح للعلية وقد بينا ان صحة الرؤية عدمية على انا نمنع من كون الحدوث عدميا لانه عبارة عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوقية بالعدم السابع لم لا يجوز ان يكون العلة هي الوجود بشرط الامكان او بشرط الحدوث والشروط يجوز ان يكون عدمية الثامن المنع من كون الوجود مشتركا لان وجود كل شيء نفس حقيقته ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركا لكن وجود الله تعالى مخالف لغيره من الوجودات لانه نفس حقيقته ولا يلزم من كون بعض الماهيات علة لشيء كون ما يخالفه علة لذلك الشيء التاسع المنع من وجود الحكم عند وجود المقتضي فانه جاز وجود مانع في حقه تعالى اما ذاته او صفة من صفاته او نقول الحكم متوقف على شرط كالمقابلة هنا وهي ممتنع في حقه تعالى ووجود الحكم فيه

المسئلة الحادية والعشرون في باقي الصفات **قال** وعلى ثبوت الجود **اقول** هذا عطف على قوله على سرمديته ان وجوب الوجود يدل على سرمديته وعلى ثبوت الجود واعلم ان الجود هو افادة ما ينبغي للمستفيد من غير استفاضة منه والله تعالى قد افاد الوجود الذي ينبغي للممكنات من غير ان يستفيض منها شيئا من صفة حقيقية او اضافية فهو جواد وجماعة الاوايل نفوا الغرض عن الجواد وهو باطل سياتي بيانه في باب العدل **قال** والملك **اقول** وجوب الوجود يدل على كونه تعالى ملكا لانه غني عن الغير في ذاته وصفاته الحقيقية المطلقة والحقيقية المستلزمة للاضافة وكل شيء مفتقر اليه لان كل ما عداه ممكن انما يوجد بسببه وله ذات كل شيء لانه مملوك له مفتقر اليه في تحقق ذاته فيكون ملكا لان الملك هو المستجمع لهذه الصفات الثلثة **قال** والتمام وفوقه **اقول** وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاما وفوق التمام اما كونه تاما فلانه واحد على ما سلف واجب من كل جهة يمتنع تغيره وانفعاله وتجدد شيء له فكل ما من شانه ان يكون له فهو حاصل له بالفعل واما كونه فوق التمام فلان ما يحصل لغيره من الكمالات فهو منه مستفاد **قال**

والحقيقة والخيرية والحكمة والتجبر والقهر والقيومية واما اليد والوجه والقدم والكرم

والحقيقة اقول وجوب الوجود يدل على ثبوت الحقيقة له تعالى اعلم ان الحق يقال للثابت
مطلقا والثابت دائما ويقال على حال القول والعقد بالنسبة الى المقول والمعتقد اذا كان مطابقا
وهو الصادق ايضا لكن باعتبار نسبة القول والعقد اليه والله تعالى واجب الثبوت والدوام
غير قابل للعدم والبطلان فذاته احق من كل حق وهو محقق كل حقيقة قال والخيرية اقول
وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخيرية لله تعالى لان الخير عبارة عن الوجود والشر عبارة
عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحق له والواجب الوجود يستحيل ان يعدم عنه شيء من الكمالات
فلا يتطرق اليه الشرية بوجه من الوجوه فهو خير محض قال والحكمة اقول وجوب
الوجود يقتضي وصفه تعالى بالحكمة لان الحكمة قد يعنى بها معرفة الاشياء وقد يراد بها صدور الشيء
على الوجه الاكمل ولا عرفان اكمل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنى الاول وايضا فان افعاله تعالى في غاية
الاحكام والاتقان ونهاية الكمال فهو حكيم بالمعنى الثاني ايضا قال والتجبر اقول وجوب
الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه جبارا لان وجوب الوجود يقتضي استناد كل شيء اليه فهو يجبر
ما بالقوة بالفعل والتكميل كالمادة بالصورة فهو جبار من حيث انه واجب الوجود قال والقهر
اقول وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه قهارا بمعنى انه يقهر العدم بالوجود والتحصيل
قال والقيومية اقول وصفه تعالى بكونه واجب الوجود يقتضي وصفه بكونه قيوما
انه قايم بذاته ومقيم لغيره لان وجوب الوجود يقتضي استغنائه عن غيره وهو معنى قيامه بذاته ويقتضي
استناد غيره اليه وهو المعنى بكونه مقيما لغيره قال واما اليد والوجه والقدم والكرم
والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم اقول ذهب ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة وراء
القدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء
وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة واثبت جماعة من الحنفية التكوين صفة مغايرة
للقدرة والتحقيق ان هذه الصفات راجعة الى ما تقدم الفصل الثالث في افعاله وفيه مسايل
المسئلة الاولى في اثبات الحسن والقبح العقليين قال الفصل الثالث في افعاله الفعل
المتصف بالزايد اما حسن او قبيح والحسن اربعة اقول لما فرغ من اثباته تعالى وبيان صفاته
شرع في بيان عدله وانه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وما يتعلق بذلك من المسايل
وبدأ بقسمة الفعل الى الحسن والقبيح وبين ان الحسن والقبيح امران عقليان وهذا حكم متفق عليه
بين المعتزلة واما الاشاعرة فانهم ذهبوا الى ان الحسن والقبح انما يستفادان من الشرع فكلما امر

والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم

الفصل الثالث في افعاله الفعل المتصف بالزايد اما حسن او قبيح والحسن اربعة

حسن الفعل ... الحسن والقبح العقليين

الشرع

وهما عقليّان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا ولجاز التعاكس

الشرع به فهو حسن وكلما نهى عنه فهو قبيح ولولا الشرع لم يكن حسن ولا قبيح ولو امر الله تعالى بما نهى عنه
لانقلب القبيح الى الحسن والاوايل ذهبوا الى ان من الاشياء ما هو حسن ومنها ما هو قبيح بالنظر الى العقل
العملي وقد شنع ابو الحسن على الاشاعرة باشياء رديه وما شنع به فهو حق اذ لا يمشي قواعد الاسلام
بارتكاب ما ذهب اليه الاشعرية من تجويز القبايح عليه تعالى وتجويز اخلاله بالواجب وما ادري كيف
يمكنهم الجمع بين المذهبين واعلم ان الفعل من المتصورات الضرورية وقد حده ابو الحسن بانه ما حدث
عن قادر وتنتقض به وحد القادر بانه الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل فلزم الدور وعلى ان الفعل
اعم من الصادر عن قادر وغيره اذا عرفت هذا فالفعل الحادث اما ان لا يوصف بامر زايد على حدوثه
وهو مثل حركة الساهي والنايم واما ان يوصف وهو قسمان حسن وقبيح فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذم والقبيح
بخلافه والحسن اما لا يكون له وصف زايد على حسنه وهو المباح ويرسم بانه ما لا مدح فيه على الفعل
والترك واما ان يكون له وصف زايد على حسنه فاما ان يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب
او يستحق المدح بفعله ولا يتعلق بتركه ذم وهو المندوب او يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله ذم
وهو المكروه فقد انقسم الحسن الى الاحكام الاربعة الواجب والمندوب والمباح والمكروه ومع الحرام يبقى الاحكام
الحسنة والقبيحة خمسة **قال** وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع **اقول**
استدل على ان الحسن والقبيح امران عقليان بوجوه هذا اولها وتقريره انا نعلم بالضرورة حسن بعض
الاشياء وقبح بعضها من غير نظر الى شرع فان كل عاقل يجزم بحسن الاحسان ويمدح عليه وبقبح الاساءة والظلم
ويذم عليه وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفادا من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من
غير اعتراف منهم بالشرايع **قال** ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا **اقول** هذا وجه ثان
يدل على ان الحسن والقبيح عقليان وتقريره انهما لو ثبتا شرعا لم يثبتا شرعا ولا عقلا والتالي باطل اجماعا
فالمقدم مثله بيان الشرطية انا لو لم نعلم حسن الاشياء وقبحها عقلا لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه
من الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فاذا اخبرنا في شيء انه قبيح لم نجزم بقبحه واذا اخبرنا في شيء انه حسن
لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب ولجوزنا ان يامرنا بالقبيح وان ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على
هذا التقدير **قال** ولجاز التعاكس **اقول** الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام انه لو لم يكن
الحسن والقبيح عقليين لجاز ان يقع التعاكس في الحسن والقبح بان يكون ما نتوهمه حسنا قبيحا وبالعكس
وكان يجوز ان يكون هناك امم عظيمة يعتقدون حسن مدح من اساء اليهم وذم من حسن كما حصل لنا
اعتقاد عكس ذلك ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الاحكام الى القضايا العقلية

ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص والجبر باطل واستغناؤه

وعلمه يدلان على انتفاء القبيح عن افعاله تعالى

لا الاوامر والنواهي الشرعية ولا العادات **قال** ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور **اقول** لما استدل على مذهبه من اثبات الحسن والقبح العقليين شرع في الجواب عن شبهة الاشاعرة وقد احتجوا بوجوه الاول لو كان العلم بقبح الاشياء وحسنها ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بزيادة الكل على الجزء والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان العلوم الضرورية لا تتفاوت والجواب المنع من الملازمة فان العلوم الضرورية قد تتفاوت لوقوع التفاوت في التصورات فقوله ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور اشارة الى هذا الجواب **قال** وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص **اقول** هذا يصلح ان يكون جوابا عن شبهتين للاشعرية احديهما قالوا لو كان الكذب قبيحا لكان الكذب المقتضي لتخليص النبي من يد ظالم قبيحا والثاني باطل لانه يحسن تخليص النبي فالمقدم مثله الثانية قالوا لو قال الانسان لاكذبن غدا فان حسن منه الصدق بايفاء الوعد لزم حسن الكذب وان قبح كان الصدق قبيحا فيحسن الكذب والجواب فيهما واحد وذلك لان تخليص النبي ارجح من الصدق فيكون تركه اقبح من الكذب فيجب ارتكاب ادنى القبيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحة العظيمة الراجحة على الصدق وايضا يجب ترك الكذب في غد لانه اذا كذب في الغد فعل شيئا فيه جهتا قبح وهو العزم على الكذب فعله ووجها واحدا من وجوه الحسن وهو الصدق واذا ترك الكذب يكون قد ترك الكذب العزم على الكذب هما وجها حسن وفعل وجها واحدا من وجوه القبيح وهو الكذب وايضا قد يمكن التخلص عن الكذب في الصورة الاولى بان يفعل التورية او ياتي بصورة الاخبار الكذب من غير قصد اليه ولان جهة الحسن والتخلص وهي غير منفكة عنه وجهة القبح هو الكذب وهي غير منفكة عنه فما هو حسن لم ينقلب قبيحا وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسنا **قال** والجبر باطل **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وهي انهم قالوا الجبر حق فينتفي الحسن والقبح العقليان والملازمة ظاهرة وبيان صدق المقدم ما ياتي والجواب الطعن في الصغرى وسياتي البحث فيها

المسئلة الثانية في انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب

قال واستغناؤه وعلمه يدلان على انتفاء القبيح عن افعاله تعالى **اقول** اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة انه تعالى لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب نازع الاشعرية في ذلك واسندوا القبائح اليه تعالى الله عن ذلك والدليل على ما اختاره المعتزلة ان له داعيا الى فعل الحسن وليس له صارف عنه وله صارف عن فعل القبيح وليس له داعيا اليه وهو قادر على كل مقدور ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل وانما قلنا ذلك لانه تعالى غني يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح ومن المعلوم

في انه لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب

مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه

بالضرورة ان العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه فان العالم بالحسن القادر عليه اذا خلا من جهات المفسدة فانه يوجده وتحريره ان الفعل بالنظر الى ذاته ممكن واجب بالنظر الى علته وكل ممكن مستند الى قادر فان علته انما يتم بواسطة القدرة والداعي فاذا وجدا فقد تم السبب وعند تمام السبب يجب وجود الفعل وايضا لو جاز منه فعل القبيح او الاخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعده ووعيده لامكان تطرق الكذب عليه ولجاز منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يفضي الى الشك في صدق الانبياء ويمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه **المسألة الثالثة** في انه تعالى قادر على القبيح **قال** مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع اللاحق **اقول** ذهب العلماء كافة الى انه تعالى قادر على القبيح الا النظام والدليل على ذلك انا قد بينا نسبة قدرته الى الممكنات والقبيح منها فيكون مندرجا تحت قدرته احتج بان وقوعه منه يدل على الجهل او الحاجة وهما منتفيان في حقه تعالى والجواب ان الامتناع هنا بالنظر الى الحكمة فهو امتناع لاحق لا يؤثر في الامكان الاصلي ولهذا عقب المص الاستدلال على مراده بالجواب عن الشبهة التي له وان لم يذكرها صريحا **المسألة الرابعة** في انه يفعل لغرض **قال** ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه **اقول** اختلف الناس هنا فذهبت المعتزلة الى انه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئا لغير فايدة وذهبت الاشاعرة الى ان افعاله تعالى يستحيل تعليلها بالاغراض والمقاصد والدليل على مذهب المعتزلة ان كل فعل لا يقع لغرض فانه عبث والعبث قبيح والله تعالى يستحيل منه القبيح احتج المخالف بان كل فاعل لغرض وقصد فانه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان والجواب النقص انما يلزم لو عاد الغرض والنفع اليه اما اذا كان الغرض عايدا الى غيره فلا كما نقول انه تعالى يخلق العالم لنفعهم **المسألة الخامسة** في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي **قال** وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن والامر والنهي **اقول** مذهب المعتزلة ان الله تعالى يريد الطاعات من المؤمن والكافر سواء وقعت ولا ويكره المعاصي سواء وقعت ولا وقالت الاشاعرة كل ما هو واقع فهو مراد سواء كان طاعة او معصية والدليل على ما ذهب اليه المعتزلة وجهان الاول انه تعالى حكيم لا يفعل القبيح على ما تقدم وكما ان فعل القبيح قبيح فكذا ارادته قبيحة وكما ان ترك الحسن قبيح فكذا ارادة تركه الثاني انه تعالى امر بالطاعات ونهى عن المعاصي والحكيم انما يامر بما يريد لا بما يكرهه وينهى عما يكرهه لا عما يريده فلو كانت الطاعة من الكافر مكروهة لله تعالى لما امر بها ولو كانت المعصية مرادة لله تعالى لما نهاه عنها وكان الكافر مطيعا بكفره وعدم ايمانه لانه فعل ما اراده الله تعالى منه وهو المعصية وامتنع

وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن والامر والنهي

في انه يفعل لغرض

في انه يريد الطاعات ويكره المعاصي

وبعض الافعال مستندة الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع والضرورة قاضية باستنادا فعالنا الينا والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب

عما كرهه وذلك باطل قطعا **قال** وبعض الافعال مستندة الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع **اقول** لما فرغ من الاستدلال شرع في ابطال حجج الخصم وهي ثلثة الاولى قالوا الله تعالى فاعل لكل موجود فيكون القبائح مستندة اليه بارادته والجواب ما ياتي من كون بعض الافعال مستندة الينا الثانية ان الله تعالى لو اراد من الكافر الطاعة والكافر اراد المعصية وكان الواقع مراد الكافر لزم ان يكون الله تعالى مغلوبا اذ من يقع مراده من المريدين هو الغالب الجواب ان هذا غير لازم لان الله تعالى انما يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار وهو انما يتحقق بارادة المكلف ولو اراد الله تعالى ايقاع الطاعة من الكافر مطلقا سواء كانت عن اختيار او اجبار لوقعت الثالثة قالوا كلما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع فاذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال ارادتها منه والا لكان مريدا لما يمتنع وجوده والجواب ان العلم تابع لا يؤثر في امكان الفعل وقد مر تقرير ذلك

المسئلة السادسة

في انا فاعلون **قال** والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا **اقول** اختلف العقلاء هنا فالذي ذهب اليه المعتزلة ان العبد فاعل الافعال نفسه واختلفوا فقال ابو الحسين ان العلم بذلك ضروري وهو الحق الذي ذهب اليه المص وقال الاخرون انه استدلالي واما جهم بن صفوان فانه قال ان الله تعالى هو الموجد لافعال العباد واضافتها اليهم على سبيل المجاز فاذا قيل فلان صلى وصام كان بمنزلة قولنا طال وغني وقال ضرار بن عمرو والنجار وحفص الفرد وابو الحسن الاشعري ان الله تعالى هو المحدث لها والعبد مكتسب لم يجعل لقدرة العبد اثرا في الفعل بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وهذا الاقتران هو الكسب وفسر القاضي الكسب بان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة ومعصية صفتان واقعتان بقدرة العبد وقال ابو اسحق من الاشاعرة ان الفعل واقع بمجموع القدرتين والمص التجاء الى الضرورة ههنا فانا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختيارا وحركة الحجر الهابط و منشأ الفرق هو اقتران القدرة في احد الفعلين به وعدمه في الاخر **قال** والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب **اقول** لما فرغ من تقرير المذهب شرع في الجواب عن شبهة الخصم وتقرير الشبهة الاولى ان صدور الفعل من المكلف اما ان يقارن تجويز لاصدوره او امتناع لاصدوره والثاني يستلزم الجبر والاول اما ان يترجح فيه الصدور على لاصدور لمرجح او لا لمرجح والثاني يلزم منه الترجيح لاحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال والاول يستلزم التسلسل او الانتهاء الى ما يجب معه الترجيح وهو ينافي التقدير ويستلزم الجبر والجواب ان الفعل بالنظر الى قدرة العبد ممكن وواجب بالنظر الى داعيه وذلك لا يستلزم الجبر فان كل قادر فانه يجب عنه الاثر عند وجود الداعي كما في حق الواجب تعالى فان

بحث في ان العباد فاعلون باختيار افعالهم

الد

والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال ومع الاجتماع يقع مراده تعالى والحدوث اعتباري

وامتناع الجسم لغيره وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة

الدليل قايم في حقه تعالى ووجه المخلص ما ذكرناه على ان هذا غير مسموع من اكثرهم حيث جوزوا من القادر ترجيح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح وبه اجابوا عن الشبهة التي اوردها الفلاسفة عليهم فما ادري ام كان الجواب بذلك مسموعا هناك ولم يكن مسموعا ههنا **قال** والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال **اقول** هذا الجواب عن شبهة اخرى لهم وتقريرها ان العبد لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بها والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي انا حال الحركة نفعل حركات جزئية لا نعقلها وانما نقصد الحركة الى المنتهى وان لم نقصد جزئيات تلك الحركة والجواب ان الايجاد لا يستلزم العلم فان الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالاحراق الصادر عن النار من غير علم فلا يلزم من نفي العلم نفي الايجاد نعم الايجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو الحاصل في الحركات الجزئية بين المبدأ والمنتهى **قال** ومع الاجتماع يقع مراده تعالى **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وتقريرها ان العبد لو كان قادرا على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه تعالى قادر على كل مقدور فلو كان العبد قادرا على شيء لاجتمعت قدرته وقدرة الله تعالى عليه واما بطلان التالي فلانه لو اراد الله ايجاده واراد العبد اعدامه فان وقع مراداهما او عدما لزم اجتماع النقيضين وان وقع مراد احدهما دون الاخر لزم الترجيح من غير مرجح والجواب ان نقول يقع مراد الله تعالى لان قدرته اقوى من قدرة العبد وهذا هو المرجح وهذا الدليل اخذه بعض الاشاعرة من الدليل الذي استدل به المتكلمون على الوحدانية وهناك يتمشى لتساوي قدرتي الالهين المفروضين اما ههنا فلا **قال** والحدوث اعتباري **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى ذكرها قدماء الاشاعرة وهي ان الفاعل يجب ان يخالف فعله في الجهة التي بها يتعلق فعله وهو الحدوث ونحن محدثون فلا يجوز ان نفعل الحدوث وتقرير الجواب ان الفاعل لا يؤثر الحدوث لانه امر اعتباري ليس بزايد على الذات والا لزم التسلسل وانما نؤثر في الماهية وهي مغايرة لنا **قال** وامتناع الجسم لغيره **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وهي انا لو كنا فاعلين في الاحداث لصح منا احداث الجسم لوجود العلة المصححة للتعلق وهي الحدوث والجواب ان الجسم يمتنع صدوره عنا لا لاجل الحدوث حتى يلزم تعميم الامتناع بل انما امتنع صدوره عنا لاننا اجسام والجسم لا يؤثر في الجسم على ما مر **قال** وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى ذكرها قدماؤهم وهي انا لو كنا فاعلين لصح منا ان نفعل مثل ما فعلناه اولا من كل جهة لوجود القدرة والعلم والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان بطلان التالي انا لا نقدر على ان

ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى والشكر على مقدمات الايمان والسمع متاول ومعارض بمثله والترجيح معنا

نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبناه في الزمان الاول من كل وجه بل لا بد من تفاوت بينهما في وضع الحروف ومقاديرها وتقرير الجواب ان بعض الافعال يصدر عنا في الزمان الثاني مثل ما صدرت في الزمان الاول مثل كثير من الحركات والافعال وبعضها يتعذر علينا فيه ذلك لا انه ممتنع ولكن لعدم الاحاطة الكلية بما فعلناه اولا فان مقادير الحروف اذا لم يضبطها لم يصدر عنا مثلها الا على سبيل الاتفاق **قال** ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلا للايمان لكان بعض افعال العبد خيرا من فعله تعالى لان الايمان خير من القردة والخنازير والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والجواب ان نسبة الخيرية ههنا منتفية لا نكم ان عنيتم بان الايمان خير انه انفع فليس كذلك لان الايمان انما هو فعل شاق مضر على البدن ليس فيه خير عاجل وان عنيتم به انه خير لما فيه من استحقاق المدح والثواب به بخلاف القردة والخنازير فح لا يكون الايمان خيرا بنفسه وانما الخير هو ما يؤدي اليه الايمان من فعل الله تعالى بالعبد وهو المدح والثواب حينئذ يكون المدح والثواب خيرا وانفع للعبد من القردة والخنازير لكن ذلك من فعله تعالى واعلم ان هذه الشبهة ركيكة جدا وانما اوردها المصنف هنا لان بعض التنويه اورد هذه الشبهة على ضرار بن عمرو فاذعن لها والتزم بالاجلها **قال** والشكر على مقدمات الايمان **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلا للايمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه والتالي بالاجماع باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فانه لا يحسن منا شكر غيرنا على فعلنا والجواب ان الشكر ليس على فعل الايمان بل على مقدماته وتعريفنا اياه وتمكينا منه وحضور اسبابه والاقتدار على شرايطه **قال** والسمع متاول ومعارض بمثله والترجيح معنا **اقول** هذا جواب عن الشبهة النقلية بطريق اجمالي وتقريره انهم قالوا قد ورد في الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى الله خالق كل شيء والله خلقكم وما تعملون ختم الله على قلوبهم ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والجواب ان هذه الايات متاولة قد ذكر العلماء تاويلها في كتبهم وايضا فهي معارضة بمثلها وقد صنفها اصحابنا على عشرة اوجه احدها الايات الدالة على اضافة الفعل الى العبد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم فطوعت له نفسه من يعمل سوءا يجز به كل نفس بما كسبت رهينة كل امرء بما كسبت رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم الى اخرها الثاني الايات الدالة على مدح المؤمنين على الايمان وذم الكفار على الكفر والوعد والوعيد كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون بما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى ولا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل تجزون الا ما كنتم تعملون

من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا ان الذين
كفروا بعد ايمانهم الثالث الايات الدالة على تنزيه افعاله تعالى عن مماثلة افعالنا في التفاوت والاختلاف
والظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر ليس بحسن وكذا
الظلم وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالحق ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد
وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا الرابع الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي
والتوبيخ على ذلك كقوله تعالى كيف تكفرون بالله وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وماذا
عليهم لو امنوا بالله واليوم الاخر ما منعك ان تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل
لم تصدون عن سبيل الله الخامس الايات الدالة على التهديد والتخيير كقوله فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ
الى ربه ماباً سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم
السادس الايات الدالة على المسارعة الى الافعال قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
اجيبوا داعي الله استجيبوا لله وللرسول واتبعوا احسن ما انزل اليكم وانيبوا الى ربكم السابع الايات
التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة وثبوت اللطف منه كقوله تعالى اياك نستعين فاستعذ بالله
من الشيطان الرجيم استعينوا بالله اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم
يذكرون ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر الثامن الايات الدالة على استغفار الانبياء ربنا ظلمنا انفسنا سبحانك
اني كنت من الظالمين رب اني ظلمت نفسي رب اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي به علم التاسع الايات
الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بنسبة الكفر اليهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون
عند ربهم الى قوله بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها
فوج العاشر الايات الدالة على التحسر والندامة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله وهم يصطرخون
فيها ربنا اخرجنا منها ربنا ارجعون ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم او تقول حين ترى العذاب
لو ان لي كرة الى غير ذلك من الايات الكثيرة وهي معارضة لما ذكروه على ان الترجيح معنا لان التكليف
انما يتم باضافة الافعال الينا وكذا الوعد والوعيد والتخويف والانذار وانما طول المص في هذه المسئلة
لانها من المهمات **المسئلة السابعة** في المتولد **قال** وحسن المدح والذم على المتولد
يقتضي العلم باضافته الينا **اقول** الافعال تنقسم الى المباشر والمتولد والمخترع فالاول هو الحادث

بحث انقسام الافعال الى المباشر والمتولد والمخترع

ابتداء بالقدرة في محلّها والثّاني هو الحادث الّذي يقع بحسب فعل اخر كالحركة الصّادرة عن الاعتماد ويسمّونه المتسبّب يسمّون الاوّل سببًا سواء كان الثّاني حادثا في محلّ القدرة او في غير محلّها والثّالث ما يفعل لا لمحلّ فالاوّل مختصّ بنا والثّالث مختصّ به تعالى والثّاني مشترك واعلم انّ النّاس اختلفوا في المتولّد هل يقع بنا ام لا فجمهور المعتزلة على انّه من فعلنا كالمباشر وقال معمّر انّه لا فعل للعبد الّا الارادة وما عداها من الحوادث فهي واقعة بطبع المحلّ والانسان عنده جزء في القلب يوجد فيه الارادة وما عداها يضيف الى طبع المحلّ وقال الاخرون لا فعل للعبد الّا الفكر وقال ابو اسحق النظّام انّ فعل الانسان هي الحركات الحادثة فيه بحسب دواعيه والانسان عنده هو شيء متساوٍ في الجملة والارادات والاعتقادات حركات القلب وما يوجد منفصلا عن الجملة كالكتابة وغيرها فانّه من فعله تعالى بطبع المحلّ وقال ثمامة انّ فعل الانسان هو ما يحدثه في محلّ قدرته فامّا ما تعدّى محلّ القدرة فهو حادث لا محدث له و فعل لا فاعل له وقالت الاشعريّة المتولّد من فعله تعالى والجماهير من المعتزلة التجأوا في هذا المقام الى الضّرورة فانّا نعلم استناد المتولّدات الينا كالكتابة والحركات وغيرهما من الصّنايع ويحسن منّا مدح الفاعل وذمّه كما في المباشر والمصنّف استدلّ بحسن المدح والذمّ على العلم بانّا فاعلون للمتولّد لا عليه لانّ الضّروريّات لا يجوز الاستدلال عليها نعم يجوز الاستدلال على كونها ضروريّة اذا لم يكن هذا الحكم ضروريّا وجماعة من المعتزلة ذهبوا الى انّه كسبيّ واستدلّوا بحسن المدح والذمّ عليه فلزمهم الدّور لانّ حسن المدح والذمّ مشروط بالعلم بالاستناد الينا فلو جعلنا الاستناد الينا مستفادًا منه لزم الدّور

قال والوجوب باختيار السّبب لاحق **اقول** هذا جواب عن اشكال يورد ههنا وهو ان يقال انّ المتولّد لا يقع بقدرتنا لانّ المقدور هو الّذي يصحّ وجوده وعدمه عن القادر وهذا المعنى منفيّ في المتولّد لانّ عند اختيار السّبب يجب المسبّب فلا يقع بالقدرة المصحّحة والجواب انّ الوجوب في المسبّب عند اختيار السّبب وجوب لاحق كما انّ الفعل يجب عند وجود القدرة والدّاعي وعند فرض وقوعه وجوبا لاحقا لا يؤثّر في الامكان الذّاتيّ والقدرة فكذا ههنا **قال** والذمّ في القاء الصّبيّ عليه لا على الاحراق **اقول** هذا جواب عن شبهتهم وهي انّ المدح والذمّ لا يدلّان على العلم باستناد المتولّد الينا فانّا نذمّ على المتولّد وان علمنا استناده الى غيرنا فانّا نذمّ من القى الصّبيّ في النّار اذا احترق بها وان كان المحرق هو الله تعالى والجواب انّ الذمّ ههنا على الالقاء لا على الاحراق فانّ الاحراق من الله تعالى عند الالقاء حسن لما يشتمل عليه من الاعراض لذلك الصّبيّ ولما فيه من مراعاة العادات وعدم انتقاضها في غير زمان الانبياء ووجوب الدّية حكم شرعيّ لا يجب تخصيصه بالفعل فانّ الحافر للبئر

والقضاء والقدر ان اريد بهما الخلق الفعل لزم المحال والالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا وقد

بينه امير المؤمنين

مبحث القضاء والقدر

في حديث الاصبغ

يلزمه الدية وان كان الوقوع غير مستند اليه **المسئلة الثامنة في القضاء والقدر**

قال والقضاء والقدر ان اريد بهما الخلق الفعل لزم المحال والالزام صح في الواجب خاصة والاعلام

صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين ع في حديث الاصبغ **اقول** يطلق القضاء على الخلق والاتمام قال الله

تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين اي خلقهن واتمهن وعلى الحكم والايجاب لقوله تعالى وقضى ربك

الا تعبدوا الا اياه اي اوجب والزم وعلى الاعلام والاخبار كقوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب

اي علمناهم واخبرناهم ويطلق القدر على الخلق كقوله تعالى وقدر فيها اقواتها والكتابة كقول الشاعر

واعلم بان ذا الجلال قد قدره في الصحف الاولى التي كان سطرها والبيان كقوله تعالى الا امرأته قدرناها

من الغابرين اي بينا واخبرنا بذلك اذا ظهر هذا فنقول الاشعري ما تعني بقولك انه تعالى قضى اعمال العباد

وقدرها ان اردت به الخلق والايجاد فقد بينا بطلانه وان الافعال مستندة الينا وان عنى به

الالزام لم يصح الا في الواجب خاصة وان عنى به انه تعالى بينها وكتبها واعلم انهم سيفعلونها فهو صحيح

لانه تعالى قد كتب ذلك اجمع في اللوح المحفوظ وبينه لملائكته وهذا المعنى الاخير هو المتعين للاجماع

على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح ولا ينفعهم الاعتذار

بوجوب الرضا به من حيث انه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث الكسب لبطلان الكسب اولا وثانيا

فانا نقول ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب به الرضا من حيث هو كسب وهو

خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات باجمعها الى القضاء والقدر واعلم

ان امير المؤمنين علي بن ابيطالب ع قد بين معنى القضاء والقدر وشرحهما شرحا وافيا في حديث الاصبغ

بن نباتة لما انصرف من صفين فانه قام اليه شيخ فقال اخبرنا يا امير المؤمنين ع عن مسيرنا الى الشام اكان

بقضاء الله تعالى وقدره فقال امير المؤمنين عليه السلام والذي فلق الحبة وبرئ النسمة ما وطئنا

موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضائه وقدره فقال له الشيخ اعند الله احتسب عنائي ما ارى

لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ بل عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم

منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف القضاء والقدر

ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب

والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح

من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور

واهل العمى عن الصواب هم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف

والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل له والاولان منفيان عن الله تعم

يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله تعالى والحكم وتلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فنهض الشيخ مسرورا وهو يقول انت الامام الذى نرجوا بطاعته يوم النشور من الرحمن رضوانا اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا منه احسانا قال ابو الحسن البصرى ومحمود الخوارزمى وجه تشبيهه عليه السلام المجبرة بالمجوس من وجوه احدها ان المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية معلومة البطلان وكذلك المجبرة وثانيها ان مذهب المجوس ان الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ منه كما خلق ابليس ثم انتفى منه وكذلك المجبرة قالوا انه تعالى يفعل القبايح ثم يتبرأ منه وثالثها ان المجوس قالوا ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا ان نكاح المجوس لاخواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته ورابعها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا ان القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه فالانسان القادر على الخير لا يقدر على ضده وبالعكس **المسئلة التاسعة** في الهدى والضلال قال

والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل له والاولان منفيان عن الله تعالى **اقول** يطلق الاضلال على الاشارة الى خلاف الحق والباس الحق بالباطل كما تقول اضلنى فلان عن الطريق اذا اشار الى غيره واوهم انه هو الطريق ويطلق على فعل الضلالة في الانسان كفعل الجهل فيه حتى يكون معتقدا خلاف الحق ويطلق على الاهلاك والبطلان كما قال تعالى فلن يضل اعمالهم يعنى لن يبطلها والهدى يقال لمعان ثلثة مقابلة لهذه المعانى فيقال بمعنى نصب الدلالة على الحق كما تقول هدانى الى الطريق وبمعنى فعل الهدى في الانسان حتى يعتقد الشئ على ما هو به وبمعنى الاثابة كقوله تعالى سيهديهم يعنى سيثيبهم والاولان منفيان عنه تعالى يعنى الاشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة لانهما قبيحان والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهداية فالله تعالى نصب الدلالة على الحق وفعل الهداية الضرورية في العقلاء ولم يفعل الايمان فيهم لانه كلفهم به ويثيب على الايمان فمعانى الهداية صادقة في حقه تعالى الا فعل ما كلف به واذا قيل انه تعالى يهدى ويضل فان المراد به انه يهدى المؤمنين بمعنى انه يثيبهم ويضل العصاة بمعنى انه يهلكهم ويعاقبهم وقول موسى ان هى الا فتنتك فالمراد بالفتنة الشدة والتكليف الصعب يضل بها من يشاء اى يهلك من يشاء وهم الكفار **المسئلة**



وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح مجاز والخدمة ليست عقوبة له والتبعية في بعض الاحكام جايزة

في عدم تعذيب الاطفال

العاشرة في انه تعالى لا يعذب الاطفال **قال** وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح مجاز والخدمة ليست عقوبة له والتبعية في بعض الاحكام جايزة **اقول** ذهب بعض الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال المشركين ويلزم الاشاعرة تجويزه والعدلية كافة على منعه والدليل عليه انه قبيح عقلا فلا يصدر منه تعالى احتجوا بوجوه الاول قول نوح عليه السلام ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والجواب انه مجاز والتقدير انهم يصيرون كذلك لا حال طفوليتهم الثاني قالوا انا نستخدمه لاجل كفر ابيه فقد فعلنا فيه المًا وعقوبة فلا يكون قبيحا والجواب ان الخدمة ليست عقوبة للطفل وليس كل الم ومشقة عقوبة فان الفصد والحجامة المان وليسا عقوبة نعم استخدامه عقوبة لابيه وامتحان له يعوض عليه كما يعوض على امراضه الثالث قالوا ان حكم الطفل يتبع حكم ابيه في الدفن ومنع التوارث والصلوة عليه ومنع التزويج والجواب ان المنكر عقابه لاجل جرم ابيه وليس بمنكر ان يتبع حكم ابيه في بعض الاشياء اذا لم يحصل له بها الم وعقوبة ولا الم له في منعه من الدفن والتوارث وترك الصلوة عليه

والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه

بحث في حسن التكليف

المسئلة الحادية عشر في حسن التكليف في بيان ماهيته ووجه حسنه وجملة من احكامه **قال** والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه **اقول** التكليف ماخوذ من الكلفة وهي المشقة وحده ارادة من يجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط الاعلام ويدخل تحت واجب الطاعة الواجب تعالى والنبي والامام والسيد والوالد والمنعم ويخرج البواقي وشرطنا الابتداء لان ارادة هؤلاء انما يكون تكليفا اذا لم يسبقه غيره الى ارادة ما اراده ولهذا لا يسمى الوالد مكلفا بامر الصلوة ولده لسبق ارادة الله تعالى لها منه والمشقة لا بد من اعتبارها ليتحقق المحدود اذ التكليف ماخوذ من الكلفة وشرطنا الاعلام لان المكلف اذا لم يعلم ارادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفا اذا عرفت هذا فنقول التكليف حسن لان الله تعالى فعله والله تع لا يفعل القبيح ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف لان التكليف ان لم يكن لغرض كان عبثا وهو محال وان كان لغرض فان كان عايدا اليه تعالى لزم المحال وان كان الى غيره فان كان الى غير المكلف كان قبيحا وان كان الى المكلف فان كان حصوله ممكنا بدون التكليف لزم العبث وان لم يمكن فان كان النفع انتقض بتكليف من علم كفره وان كان التعريض فهو المطلوب اذا عرفت هذا فنقول الغرض من التكليف هو التعريض لمنفعة عظيمة لانه تعريض للثواب والثواب منافع عظيمة خالصة دايمة واصلة مع التعظيم والمدح ولا شك ان التعظيم انما يحسن للمستحق له ولهذا يقبح منا تعظيم الاطفال والاراذل كتعظيم العلماء وانما يستحق

بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر باطل ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع

استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب

التعظيم بواسطة افعال الحسنة وهي الطاعات ومعنى قولنا ان التكليف تعريض للثواب ان المكلف جعل المكلف على الصفات التي يمكنه الوصول الى الثواب بعثه على ما به يصل اليه وعلم انه سيوصله اليه اذا فعل ما كلفه **قال** بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر باطل **اقول** هذه ايرادات على ما اختاره الاول ان التكليف للنفع يتنزل منزلة من جرح غيره ثم داواه طلبا للدوآء وكما ان ذلك قبيح فكذا التكليف الثاني ان التكليف طلبا للنفع يتنزل منزلة المعاوضات كالبيوع والاجارات وغيرها ولا شك ان المعاوضات تفتقر الى رضآء المتعاوضين حتى ان من عاوض بغير اذن صاحبه فعله قبيحا والتكليف عندكم لا يشترط فيه رضآء المكلف الثالث لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا للنعم السابقة والجواب عن الاول بالفرق من وجهين احدهما ان الجرح مضرة والتكليف نفسه ليس بمضرة وانما المشقة في الافعال التي يتناولها التكليف الثاني ان الجرح والتداوي ازال المضرة لا غرض فيه الا التخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف وعن الثاني ان المراضاة تعتبر في المعاوضات لاختلاف اغراض الناس في التعامل جنسا ووصفا اما اذا لم يكن هناك معاوضة وبلغ النفع جدا يكون غاية ما يطلبه العقلآء لم يختلف العقلآء في اختيار المشقة بسببه حتى ان العقلآء تسفهون الممتنع منه وعن الثالث ان الشكر لا يشترط فيه المشقة والله تعالى قادر على ازالة صفة المشقة عن هذه الافعال فلو كان التكليف شكرا لزم العبث في صفة المشقة ولان طلب الفعل الشاق يخرج النعمة عن كونها نعمة **قال** ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب **اقول** لما ذكر المصنف حسن التكليف على راي المتكلمين شرع في طريق الاسلاميين من الفلاسفة فبدا بذكر الحاجة الى التكليف ثم ذكر منافعه الدنيوية والاخروية وتحقيقه ان يقول ان الله خلق الانسان مدنيا بالطبع لا كغيره من الحيوانات لا يمكن ان يبقى اشخاصه لا يحصل لهم كما لاتهم الا بالتعاضد والتعاون لان الاغذية والملبوسات امور صناعية يحتاج كل منهم الى صاحبه في عمل يستعينه عن عمله حتى يتم كمال ما يحتاج اليه واجتماعهم مع تباين شهواتهم وتغاير امزجتهم واختلاف قواهم المقتضية للافعال الصادرة عنهم مظنة التنازع والفساد ووقوع الفتن فوجب وضع قانون وسنة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم ثم تلك السنة لو استند وضعها اليهم لزم المحذور فوجب استنادها الى شخص متميز عنهم بكمال قواه واستحقاقه للانقياد اليه والطاعة وذلك انما يكون بمعجزات تدل على انها من عند الله تعالى ثم من العلوم تفاوت اشخاص الناس في قبول الخير والشر والرذايل والنقصان والفضايل بحسب خلاف امزجتهم

وهيأت

وواجب لزجره عن القبايح وشرايط حسنه انتفآء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زايدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وقدرته عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الآلة

وهيات نفوسهم فوجب ان يكون هذا الشارع مؤيدا لا يعجز عن احكام شريعته فى جمهور الناس بعضهم بالبرهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتاليف القلب بعضهم بالزجر والقتال ولما كان النبى لا يتفق فى كل زمان وجب ان يبقى السنن المشروعة الى وقت اضمحلالها وانقضاء الحكمة الالهية تجديد غيرها ففرضت عليهم العبادات المذكرة لصاحب الشرع وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فيحصل لهم من تلقى الاوامر والنواهى الالهية منافع ثلث احديها رياضة النفس باعتبار الامساك عن الشهوات ومنعها عن القوة الغضبية المكدرة لصفاء القوة العقلية الثانى تعويد النفس النظر فى الامور الالهية والمطالب العالية واحوال المعاد والتفكر فى ملكوت الله تعالى وكيفية صفاته واسمائه وتحقق فيضان الموجودات عنه تعالى متسلسلة فى الترتيب الذى اقتضته الحكمة الالهية بالبراهين القطعية الخالصة عن شبهات المغالطة والثالثة تذكرهم ما وعدهم الشارع من الخير والشر الاخرويين بحيث يحفظ النظام المقتضى للتعادل والترافد ثم زاد الله تعالى المستعملى الشرايع الاجر والثواب الاخرة فهذه مصالح التكليف عند الاوايل **قال** وواجب لزجره عن القبايح **اقول** هذا مذهب المعتزلة وانكره الاشاعرة ذلك والدليل على وجوب التكليف انه لو لم يكلف الله تعالى من كملت شرايط التكليف فيه لكان مغريا بالقبيح والتالى باطل لقبحه فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الله تعالى اذا اكمل عقل الانسان وجعل فيه ميلا الى القبيح وشهوة له ونفورا عن الحسن فلو لم يقرر فى عقله وجوب الواجب وقبح القبيح والمؤاخذة على الاخلال بالواجب وفعل القبيح لكان وقوع القبيح من المكلف دايما والى هذا اشار بقوله لزجره عن القبايح **قال** وشرايط حسنه انتفآء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زايدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وقدرته عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الآلة **اقول** لما ذكر ان التكليف حسن شرع فى بيان ما يشترط فى حسن التكليف وقد ذكر امورا لا يحسن التكليف بدونها منها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى متعلق التكليف اعنى الفعل والمكلف والمكلف اما ما يرجع الى التكليف فامران احدهما انتفآء المفسدة فيه بان لا يكون مفسدة لنفس المكلف به فى فعل اخر داخل فى تكليفه او مفسدة لمكلف اخر والثانى ان يكون متقدما على الفعل قدرا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال ليه فيفعل الفعل فى الوقت الذى يجب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران احدهما امكان وجوده والثانى كون الفعل قد اشتمل على صفة زايدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا وان كان التكليف

ومتعلقه اما علم اما عقلی او سمعی واما ظن واما عمل وهو منقطع للاجماع ولا یصال الثواب وعلة حسنه عامة وضرر الکافر

من اختیاره
وهو مفسدة
لا من حیث
التکلیف
بخلاف ما شرطناه

ترك فعل فاما ان یکون الفعل قبیحا او یکون الاخلال به اولی من فعله واما ما یرجع الی المکلف فان یکون عالما بصفات الفعل لئلا یتکلف بایجاد القبیح وترك الواجب وان یکون عالما بقدر ما یستحق علی الفعل من الثواب لئلا یخل ببعضه وان یکون القبیح ممتنعا علیه لئلا یخل بالواجب فلا یوصل الثواب الی مستحقه واما ما یرجع الی المکلف فان یکون قادرا علی الفعل وان یکون عالما به او متمکنا من العلم به وامکان الالة او حصولها ان کان الفعل ذا الة **قال** ومتعلقه اما علم اما عقلی او سمعی واما ظن واما عمل **اقول** متعلق التکلیف قد یکون علما وقد یکون عملا اما العلم فقد یکون عقلیا محضا نحو العلم بوجود الله تعالی وکونه قادرا عالما الی غیر ذلك من الصفات التی یتوقف السمع علیها وقد یکون سمعیا نحو التکالیف السمعیة واما الظن فنحو کثیر من الامور الشرعیة کظن القبلة او غیرها واما العمل فقد یکون عقلیا کرد الودیعة وشکر المنعم وبر الوالدین وقبح الظلم والکذب وحسن التفضل والعفو وقد یکون سمعا کالصلوة وغیرها وهذه الافعال تنقسم الی الواجب والمندوب والحرام والمکروه **قال** وهو منقطع للاجماع ولا یصال الثواب **اقول** یرید ان التکلیف منقطع ویدل علیه الاجماع والمعقول اما الاجماع فظاهر اذ الاتفاق بین المسلمین وغیرهم واقع علی ان التکلیف واما المعقول فنقول لو کان التکلیف دائما لم یکن ایصال الثواب الی المطیع والتالی باطل قطعا فالمقدم مثله بیان الشرطیة ان التکلیف مشروط بالمشقة والثواب مشروط بخلوصه عن الاکدار والمشاق والجمع بینهما محال ولا بد من تراخ بین التکلیف والثواب الا لزم الالجاء **قال** وعلة حسنه عامة **اقول** لما بین اولا حسن التکلیف مطلقا شرع فی بیان حسنه فی حق الکافر والدلیل علیه ان العلة فی حسن التکلیف وهی التعریض للثواب عامة فی حق المؤمن والکافر فکان التکلیف حسنا فیهما وهو ظاهر **قال** وضرر الکافر من اختیاره **اقول** هذا جواب عن سوال مقدر تقریره ان تکلیف الکافر ضرر محض لا مصلحة فیه فلا یکون حسنا بیان المقدمة الاولی ان التکلیف نوع مشقة فی العاجل وحصل العقاب بترکه وهو ضرر عظیم وانتفت المصلحة فیه اذ لا ثواب له فکان قبیحا قطعا والجواب ان التکلیف نفسه لیس بضرر ولا مستلزم من حیث هو تکلیف ضررا والا لکان تکلیف المؤمن کذلك بل الضرر انما نشأ من سوء اختیار الکافر لنفسه **قال** وهو مفسدة لا من حیث التکلیف بخلاف ما شرطناه **اقول** الذی یخطر لنا فی تحلیل هذا الکلام انه جواب عن سؤال مقدر ایضا وهو ان یقال انکم شرطتم فی التکلیف ان لا یکون مفسدة للمکلف لا لغیره وهذا التکلیف یستلزم الضرر بالمکلف فیکون قبیحا کما ان تکلیف زید لو استلزم مفسدة راجعة

والفائدة ثابتة واللطف واجب ليحصل الغرض به فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعره به ويوجبه وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل

بحث اللطف

ووجوه القبح منفية والكافر لا يخلو من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة

الى غيره كان قبيحا والجواب ان الضرر ههنا مفسدة لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف على
ما تقدم بخلاف ما شرطناه اعنى انتهاء المفسدة اللازمة للتكليف **قال** والفائدة ثابتة **اقول**
هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان الفائدة من التكليف هي الثواب
ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا والجواب لا نم ان الفائدة هي الثواب بل التعريض له وهو
حاصل في حقه كالمؤمن **المسئلة الثانية عشر** في اللطف وماهيته واحكامه

قال واللطف واجب ليحصل الغرض به **اقول** اللطف هو ما يكون المكلف معه اقرب الى
فعل الطاعة وابعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حد الالجاء واحترزنا بقولنا
ولم يكن له حظ في التمكين عن الالة فان لها حظا في التمكين وليست لطفا وقولنا ولم يبلغ حد
الالجاء لان الالجاء ينافي التكليف واللطف لا ينافيه وهذا اللطف المقرب قد يكون اللطف محصلا
وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ولولاه لم يطع مع تمكنه في الحالين وهذا
بخلاف التكليف الذي يطيع عنده لان اللطف امر زائد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن
بالتكليف من ان يطيع او لا يطيع وليس كذلك التكليف لان عنده يتمكن من ان يطيع وبدونه لا يتمكن
من ان يطيع او لا يطيع فلم يلزم ان التكليف الذي يطيع عنده لطفا اذا عرفت هذا فنقول اللطف واجب
خلافا للاشعرية والدليل على وجوبه انه يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض
بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا
لغرضه كمن دعا غيره الى طعام وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا لم يفعل
الداعي ذلك النوع من التادب كان ناقضا لغرضه فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض **قال**
فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعره به ويوجبه وان كان من غيرهما
شرط في التكليف العلم بالفعل **اقول** لما ذكر وجوب اللطف شرع في بيان اقسامه وهو ثلثة الاول
ان يكون من فعل الله تعالى فهذا يجب على الله تعالى فعله لما تقدم والثاني ان يكون من فعل المكلف فهذا
يجب على الله تعالى ان يعرفه اياه ويشعره به ويوجبه عليه الثالث ان يكون من فعل غيرهما فهذا انما يشترط في
التكليف بالملطوف فيه العلم بان ذلك الغير يفعل اللطف **قال** ووجوه القبح منفية والكافر
لا يخلو من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة **اقول** لما ذكر اقسام اللطف
شرع في الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها وقد اورد من شبهة الاشاعرة ثلثة الاول قالوا اللطف
انما يجب اذا خلا من جهات المفسدة لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفاسد

ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم ولا بد من المناسبة والا ترجّح بلا مرجّح بالنسبة الى

فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذى توجبونه مشتملا على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس هنا وجه قبح وليس للنا ستدلا لا بعد العلم على العلم بالعدم الثانى ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل والا لم يكن لطفا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثانى اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم تعجيز الله تعالى عن هو باطل او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه فان اللطف لطف فى نفسه سواء حصل الملطوف فيه او لا بل كونه لطفا من حيث انه يقرب الى الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه وامتناع ترجحه انما يكون لوجود معارض قوى هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف فى حقه مرجوحا ويمكن ان يكون ذلك جوابا عن سوال اخر وتقريره ان اللطف لو كان واجبا لم يقع معصية من المكلف اصلا لانه تعالى قادر على كل شئ فاذا قدر على ان يلطف لكل مكلف فى كل فعل لم يقع معصية لانه تعالى لا يخل بالواجب لكن الكفر والمعاصى موجودة وتقرير الجواب ان نقول انما يصح ان يقال يجب ان يلطف المكلف اذا كان له لطف يصلح عنده ولا استبعاد فى ان يكون بعض المكلفين من لا لطف له سوى العلم بالمكلف والثواب مع الطاعة والعقاب مع المعصية والكافر له هذا اللطف الثالث ان الاخبار بان المكلف من اهل الجنة او من اهل النار مفسدة لانه اغراء بالمعاصى وقد فعله فهو ينافى اللطف والجواب ان الاخبار بالجنة ليس اغراء مطلقا لجواز ان يقترن به من الالطاف ما يمتنع عنده من الاقدام على المعصية واذا انتفى كونه اغراء على هذا التقدير بطل انه مفسدة على الاطلاق واما الاخبار بالنار فليس مفسدة ايضا لان الاخبار ان كان للجاهل كابى لهب انتفت المفسدة فيه لانه لا يعلم صدق اخباره تعالى فلا يدعوه ذلك الى الاصرار على الكفر وان كان عارفا كابليس لم يكن اخباره تعالى بعقابه داعيا الى الاصرار على الكفر لانه يعلم انه باصراره عليه يزداد عقابه فلا يصير مغرى عليه

قال ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم **اقول** المكلف اذا منع المكلف عن اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والملجى اليها كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فاخبر انه لو منعهم اللطف فى بعثة الرسول لكان لهم ان يسالوا هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط حق الباعث من الذم كما ان لابليس ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصى **قال** ولا بد من المناسبة والا ترجّح بلا مرجّح بالنسبة الى

المنتسبين ولا يبلغ الالجاء ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا ويزيد اللطف على جهة الحسن ويدخله التخيير ويشترط حسن البدلين

المنتسبين **اقول** لما فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع فى ذكر احكامه وقد ذكر منها خمسة الاول انه لا بد من ان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف وهذا ظاهر لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح بلا مرجح ولم يكن كونه لطفا فى هذا الفعل اولى من كونه لطفا فى غيره من الافعال وهو ترجيح من غير مرجح ايضا والى هذين اشار بقوله والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعنى بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه هذا ما فهمناه من هذا الكلام **قال** ولا يبلغ الالجاء **اقول** هذا الحكم الثانى من احكام اللطف وهو ان لا يبلغ فى الدعاء الى الملطوف فيه الى حد الالجاء لان الفعل الملجى الى فعل اخر يشبه اللطف فى كون كل منهما داعيا الى الفعل غير ان المتكلمين لا يسمون الملجى الى الفعل لطفا فلهذا شرطنا فى اللطف زوال الالجاء عنه الى الفعل **قال** ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا **اقول** هذا الحكم الثالث من احكام اللطف وهو وجوب كونه معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالى كافيا فى الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل كما يعلم على الجملة كون الالم الواصل الى البهيمة لطفا لنا وان كان اللطف لا يتم الا بالتفصيل وجب حصوله ويكفى العلم الاجمالى فى المناسبة التى بين اللطف والملطوف فيه **قال** ويزيد اللطف على جهة الحسن **اقول** هذا الحكم الرابع وهو كون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا كالفرائض عنده او كالنوافل هذا هو من فعلنا واما ما كان من فعله تعالى فقد بينا وجوبه فى حكمته **قال** ويدخله التخيير **اقول** هذا هو الحكم الخامس وهو ان اللطف لا يجب ان يكون معينا بل يجوز ان يدخله التخيير بان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده اما فى حقنا فكما فى الكفارات الثلث واما فى حقه تعالى فلجواز ان يخلق لزيد ولدا يكون لطفا له وان كان يجوز حصول اللطفية بخلق ولد غيره ذلك الولد من اجزاء غير اجزاء الولد الاول وعلى صورة غير صورته وروح لا يجب احد الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الواجب المخير **قال** ويشترط حسن البدلين **اقول** لما ذكر ان اللطف يجوز ان يدخله التخيير نبه على شرط كل واحد من البدلين اعنى اللطف وبدله واطلق على كل واحد منهما اسم البدل بالنظر الى صاحبه اذ ليس احدهما بالاصالة اولى من الاخر وذلك الشرط كون كل واحد منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وهذا مما لم يتفق عليه الآراء فان جماعة من العدلية ذهبوا الى تجويز كون القبيح كالظلم منا لطفا قائما مقام امراض الله تعالى واستدلوا بان وجه كون الالم

وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومنّا وحسنه واما الاستحقاقه او لاشتماله

على النفع ودفع الضرر الزايد تين او لكونه عاديا

من فعله تعالى لطفا هو حصول المشاق وتذكر العقاب وذلك حاصل بالظلم منا فجاز ان يقوم مقامه وهذا ليس بجيد لان كونه لطفا جهة وجوب القبيح ليس له جهة وجوب اللطف انما هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم كما تقول ان العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا وان لم يكن الذبح نفسه لطفا المسئلة الثالثة عشر في الالم ووجه حسنه **قال** وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومنا وحسنه واما الاستحقاقه او لاشتماله على النفع ودفع الضرر الزايدتين او لكونه عاديا او على وجه الدفع **اقول** في هذا الكلام مباحث الاول في مناسبة هذا البحث وما بعده لما قبله اعلم انا قد بيّنا وجوب الالطاف والمصالح وهي ضربان مصالح في الدين ومصالح في الدنيا اعني المنافع الدنيوية ومصالح الدين اما مضار او منافع والمضار منها الالم والامراض وغيرها كالاجال والغلاء والمنافع الصحة والسعة في الرزق والرخص فلاجل هذا بحث المص عقيب اللطف عن هذه الاشياء ولما كانت الالام يستلزم الاعواض وجب البحث عنها ايضا البحث الثاني اختلف الناس في قبح الالم وحسنه فذهبت الثنوية الى قبح جميع الالام وذهبت المجبرة الى حسن جميعها من الله تعالى وذهبت البكرية واهل التناسخ والعدلية الى حسن بعضها وقبح الباقي البحث الثالث في علة الحسن اختلف القايلون بحسن بعض الالم في وجه الحسن فقال اهل التناسخ ان علة الحسن هي الاستحقاق لا غير لان النفوس البشرية اذا كانت في ابدان قبل هذه الابدان وفعلت ذنوبا استحقت الالم عليها وهذا ايضا قول البكرية وقالت المعتزلة انه يحسن عند شروط احدها ان يكون مستحقا وثانيها ان يكون فيها نفع عظيم يوفى عليها وثالثها ان يكون فيها دفع ضرر اعظم منها ورابعها ان يكون مفعولا على مجرى العادة كما يفعله الله تعالى بالحي اذا القيناه في النار وخامسها ان يكون مفعولا على سبيل الدفع عن النفس كما اذا المنا من يقصد قتلنا لانا متى علمنا اشتمال الالم على احد هذه الوجوه حكمنا بحسنه قطعا **قال** ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف **اقول** هذا شرط لحسن الالم الذي يفعل الله تعالى لاشتماله على نفع المتألم وهو كونه مشتملا على اللطف اما للمتألم او لغيره لان خلو الالم عن النفع الزايد الذي يختار المتألم معه الالم يستلزم الظلم وخلوه عن اللطف يستلزم العبث وهما قبيحان فلا بد من هذين الاعتبارين في هذا النوع من الالم وهنا اختلف الشيخان فقال ابو علي ان علة قبح الالم كونه ظلما لا غير فلم يشترط هذا الشرط وقال ابو هاشم انه يقبح لكونه ظلما او لكونه عبثا فاوجب في الامراض التي يفعلها الله تعالى في الصبيان مع الاعواض الزايدة اشتمالها على اللطف لمكلف اخر ولهذا يقبح منا تخليص الغريق بشرط كسر يده واستيجار من ينزح ماء البئر ويقذفه فيها لغير غرض مع توفية الاجرة ويمكن الجواب هنا لابي علي بما ذكرناه في كتاب نهاية المرام **قال** ويجوز في المستحق كونه عقابا **اقول** هذا مذهب ابي الحسين البصري فانه

ولا يكفى اللطف فى الم المكلف فى الحسن ولا يحسن مع اشتماله اللذة على لطفه ولا يشترط فى حسنه اختيار المتالم بالفعل

جوّز ان يقع الامراض فى الكفّار والفسّاق عقابا للكافر والفاسق لانه الم واصل الى المستحق فامكن ان يكون عقابا ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما فى الحدود ومنع قاضى القضاة من ذلك وجوّز يكون امراضهم محنا لاعقوبات لانه يجب عليهم الرضا والصبر عليها والتسليم وترك الجزع ولا يلزمهم ذلك فى العقاب الجواب المنع من عدم اللزوم فى العقاب لان الرضا يطلق على معنيين احدهما الاعتقاد لحسن الفعل وهو مشترك بين العقاب والمحنة والثانى موافقة الفعل للشهوة وهذا غير مقدور فلا يجب فى المحنة ولا فى العقاب اذا كان الرضا بالمعنى الاول واجبا فى العقاب فكذلك الصبر على ذلك الاعتقاد واجب بان لا يظهر خلاف الرضا وهو الجزع ويجب ايضا التسليم بان يعتقد انه لو تمكن من دفع المرض الذى هو مصلحة له لا يدفعه ولا يمتنع منه **قال** ولا يكفى اللطف فى الم المكلف فى الحسن **اقول** هذا مذهب الشيخين وقاضى القضاة وجوّز بعض المشائخ ادخال الالم على المكلف اذا اشتمل على اللطف والاعتبار وان لم يحصل فى مقابلته عوض لان الالم كما يحسن لنفع يقابله فكذا يحسن لما يؤدى اليه الالم ولهذا حسن منا تحمل مشاق السفر لربح يقابل السلعة ولا يقابل مشاق السفر لما كان مشاق السفر علة فى حصول الربح المقابل للسلعة وكذا الالم الذى هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة فحسن فعله وان خلا عن العوض لادائه الى النفع وحجة الاوائل ان الالم غير المستحق لولا اشتماله على النفع او دفع الضرر كان قبيحا والطاعة المفعولة لاجل الالم ليست بنفع والثواب المستحق عليها يقابل الطاعة دون الالم فيبقى الالم مجردا عن النفع وذلك قبيح **قال** ولا يحسن مع اشتماله اللذة على لطفه **اقول** هذا مذهب ابى الحسين البصرى خلافا لابى هاشم وتقرير مذهب ابى هاشم انا لو فرضنا اشتمال اللذة على اللطف الذى اشتمل عليه الالم هل يحسن منه تعالى فعل الالم بالحى لاجل لطف الغير مع العوض الزائد الذى يختاره المتالم لو عرض عليه قال ابو هاشم نعم لان الالم المشتمل على المنفعة الموفية فى حكم المنفعة عند العقلاء ولهذا لا يعد العقلاء مشاق السفر الموصلة الى الارباح مضارا واذا كان الالم فى حكم المنفعة صار حصول اللطف فى تقدير منفعتين فيتخير الحكم فى ايهما شاء وابو الحسين منع من ذلك لان الالم انما يصير فى حكم المنفعة اذا لم يكن طريقا الى تلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى تلك المنفعة بدون ذلك الالم كان ذلك الالم ضررا وعبثا ولهذا يعد العقلاء السفر ضررا مع حصول الربح من دونه **قال** ولا يشترط فى حسنه اختيار المتالم بالفعل **اقول** لا يشترط فى حسن الالم المفعول ابتداء من الله تعالى اختيار المتالم للعوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون فى النفع الذى يتفاوت فيه اختيار المتالمين فاما النفع البالغ الحد لا يجوز اختلاف الاختيار فيه فانه يحسن

وان لم يحصل الاختيار بالفعل هذا هو العوض المستحق عليه تعالى **المسئلة الرابعة عشر** في الاعواض **قال** والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال **اقول** لما ذكر حسن الالم المبتدأ مع تعقيبه بالعوض الزائد وجب عليه البحث عن العوض واحكامه وبدأ بتحديده فالنفع جنس للتفضل به وللمستحق وقيد المستحق فصل يميزه عن النفع المتفضل به وقيد الخلو عن التعظيم والاجلال ليخرج به الثواب **قال** ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما تستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل **اقول** هذا الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى الاول انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره وقد سبق بيان وجوب العوض من حيث اشتماله على الظلم لو لم يجب العوض الثاني تفويت المنافع اذا كانت منه تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين تفويت المنافع وانزال المضار فلو امات الله تعالى ابنا لزيد وكان في معلومه تعالى انه لو عاش لانتفع به زيد لاستحق عليه تعالى العوض عما فاته من منافع ولده لو كان في معلومه تعالى عدم انتفاعه به لانه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضا لعدم تفويته المنفعة منه تعالى وكذلك لو اهلك ماله استحق العوض بذلك سواء شعر بهلاك ماله او لم يشعر لان تفويت المنفعة كانزال الالم ولو لم يشعر به لا يستحق العوض وكذا اذا فوت عليه منفعة لم يشعر بها وعندي في هذا الوجه نظر الثالث انزال الغموم بان يفعل الله تعالى اسباب الغم لان الغم يجري مجرى الضرر في العقل سواء كان الغم علما ضروريا بنزول مصيبة او وصول الم او كان ظنا بان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة او كان علما مكتسبا لانه تعالى هو الناصب للدليل والباعث على النظر فيه وكذا هو الناصب لامارة الظن فلما كان سبب الغم منه تعالى كان العوض عليه اما الغم الحاصل من العبد نفسه من غير سبب منه تعالى نحو ان يبحث العبد فيعتقد جهلا بنزول ضرر به او فوات منفعة فانه لا عوض فيه عليه تعالى ولو فعل به تعالى فعلا لو شعر به لاغتم نحو ان يهلك له مالا وهو لا يشعر به الى ان يموت فانه لا يستحق العوض عليه تعالى لانه اذا لم يشعر به لم يغتم به الرابع امر الله تعالى عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او للندب كالضحايا فان العوض في ذلك كله عليه تعالى لاستلزام الامر والاباحة الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا يحسن الالم لاجله الخامس تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع الطير والهوام وقد اختلف اهل العدل هنا على اربعة اقوال فذهب بعضهم الى ان العوض على الله تعالى مطلقا ويعزى هذا القول الى ابي علي الجبائي وقال آخرون ان العوض على فاعل الالم وهو قول يحكى عن ابي علي ايضا وقال آخرون لا عوض هنا على الله تعالى ولا على الحيوان وقال قاضي القضاة ان كان الحيوان ملجأ الى

الايلام

الايلام كان العوض عليه تعالى ان لم يكن ملجأ كان العوض على الحيوان نفسه احتج الاولون بانه تعالى مكنه وجعل فيه ميلا شديدا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به حسن الالم من قبيحه ولم يزجره بشيء من اسباب الزجر مع امكان ذلك كله وكان ذلك بمنزلة الاغراء فلولا تكفله تعالى بالعوض لقبح منه ذلك واحتج الاخرون بقوله عليه السلام ان الله تعالى ينتصف للجماء من القرناء واحتج النافون للعوض بقوله عليه السلام جرح العجماء جبار واحتج القاضي بان التمكين لا يقتضي انتقال العوض من الفاعل الى الممكن والا لوجب عوض القتل على صانع السيف بخلاف الالجاء المقتضي لاسناد الفعل في الحقيقة الى الملجئ ولهذا يحسن ذمه دون الملجاء وبان العوض لو كان عليه تعالى لما حسن منهما عن الالم والجواب عن الاول بانه لا دلالة في الحديث على انه تعالى ينتصف للجماء بان ينقل اعواض القرناء اليها وهو يصدق بتعويض الله تعالى اياها كان السيد اذا غرم ما اتلفه عبده يقال قد انتصف من عبده المظلوم مع انه يحتمل المجاز بتشبيه الظالم المتمكن من الظلم بالقرناء والمظلوم بالجماء لضعفه وعن الثاني بان المراد انتفاء القصاص وعن الثالث بالفرق فان القاتل ممنوع من القتل وعنده اعتقاد عقلي يمنعه عن الاقدام عليه فلهذا لم يقل بوجوب العوض على صانع السيف بخلاف السبع وعن الرابع انه قد يحسن المنع منا عن الحسن اذا كان لذلك المنع وجه حسن كما انه يحسن منا منع الصبيان عن شرب الخمر ومنع المعاقب عن العقاب **قال** بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور **اقول** اذا طرحنا صبيا في النار فاحترق فان الفاعل للالم هو الله تعالى والعوض علينا نحن لان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى قد منعنا من طرحه وههنا نحن قد صار الطارح كانه الموصل اليه الالم فلهذا كان العوض علينا دونه تعالى وكذا اذا شهد عند الامام شاهد زور بالقتل فان العوض على الشهود وان كان الله تعالى قد اوجب القتل والامام تولاه وليس عليه عوض لانهما اوجبا الشهادتهما على الامام ايصال الالم اليه من جهة الشرع فصار كانهما فعلاه لا يقال هلا وجب العوض عليه تعالى لانه هو الموجب على الامام قتله لانا نقول ان قبول الشاهدين عادة شرعية يجب اجراؤها على قانونها كالعادات الحسية وكما يجب العوض على الملقي للطفل في النار قضاء لحق العادة الحسية كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاء لحق العادة الشرعية والمناط هو الحكمة المقتضية لاستمرار العادات **قال** والانتصاف عليه تعالى واجب عقلا وسمعا **اقول** اختلف اهل العدل في ذلك فذهب قوم الى ان الانتصاف للمظلوم من الظالم واجب على الله تعالى عقلا لانه هو المدبر لعباده فنظره كنظر الوالد لاولاده فكما يجب على الوالد الانتصاف كذلك يجب عليه تعالى قياسا للغائب على الشاهد وقال الاخرون منهم انه يجب سمعا لان الوالد يجب عليه تدبير اولاده وتاديبهم اما الانتصاف باخذ

الارش من الظالم ودفعه الى المظلوم فلا تم وجوبه عقلا بل يحسن منا تركهم الى ان يكمل عقولهم لينتصف بعضهم من بعض والمص اختار وجوبه عقلا وسمعا اما من حيث العقل فلان ترك الانتصاف منه تعالى يستدعي ضياع حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع قدرته تعالى على منعه ولم يمكن المظلوم من الانتصاف فلو لا تكفله بالانتصاف لضاع حق المظلوم وذلك قبيح عقلا واما من حيث السمع فلورود القران بانه تعالى يقضي بين عباده ولوصف المسلمين له تعالى بانه الطالب يطلب حق الغير من الغير **قال** فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه **اقول** هذا فرع على وجوب الانتصاف وهو انه هل يجوز ان يمكن الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه فمنع منه المص وقد اختلف اهل العدل هنا فقال ابو هاشم والكعبي انه يجوز لكنهما اختلفا فقال الكعبي يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه وقال ان الله تعالى يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه ويدفعه الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز بل يجب التبقية لان الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز وقال السيد المرتضى ان التبقية تفضل ايض فلا يجوز تعليق الانتصاف بها فلهذا اوجب العوض في الحال اختاره المص لما ذكرناه **قال** فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات او تفضل عليه بمثلها وان كان من اهل العقاب سقط بها جزء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات **اقول** لما ذكر وجوب الانتصاف بين كيفية ايصال العوض الى مستحقه واعلم ان المستحق للعوض اما ان يكون مستحقا للجنة او النار فان كان مستحقا للجنة فان قلنا ان العوض دائم فلا بحث وان قلنا انه منقطع توجه الاشكال بان يقال لو اوصل العوض اليه ثم انقطع عنه حصل له الالم بانقطاعه والجواب من وجهين الاول انه يوصل اليه عوضه متفرقا على الاوقات بحيث لا يتعين له انقطاعه فلا يحصل له الالم الثاني ان يتفضل الله تعالى عليه بعد انقطاعه بمثله دائما فلا يحصل له الالم وان كان مستحقا للعقاب جعل الله تعالى عوضه جزءا من عقابه بمعنى انه يسقط من عقابه بازاء ما يستحقه من الاعواض اذ لا فرق في العقل بين ايصال النفع ودفع الضرر في الايثار فاذا خفف عقابه وكانت الالام عظيمة علم ان الالام بعد اسقاط ذلك القدر من العقاب اشد ولا يظهر له انه كان في راحة او نقول انه تعالى ينقص من الالام ما يستحقه من اعواضه متفرقا على الاوقات بحيث لا يظهر له الخفة من قبل **قال** ولا يجب دوام لحسن الزائد بما يختار دوامه الالم وان كان منقطعا ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير والالم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع **اقول** لما ذكر وجوب العوض شرع في بيان احكامه وقد اختلف الشيخان فقال ابو علي الجبائي انه يجب دوامه وقال ابو هاشم لا يجب دوامه واختاره المص والدليل عليه ان العوض انما حسن لا شتماله على النفع

الزايد على الالم اضعافا فانه يختار معها الالم المؤلم له ومثل هذا متحقق في المنقطع فكان وجه الحسن فيه ثابتا فلا
يجب دوامه وقد احتج ابو علي بوجهين اشار المص الى الجواب عنهما الاول انه لو كان العوض منقطعا لوجب ايصاله
في الدنيا لان تاخير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الموانع منع للواجب انما قلنا بانتفاء الموانع لان
المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه والجواب لانم ان المانع من تقدمه في الدنيا انما
هو انقطاع الحيوة لجواز ان يكون في تاخيره مصلحة خفية الثاني لو كان العوض منقطعا لزم دوامه والتالي
لا يجامع المقدم بيان الملازمة انه بانقطاعه يتالم صاحب العوض والالم يستلزم العوض فيلزم من
انقطاعه دوامه والجواب من وجهين الاول يجوز انقطاعه من غير ان يشعر صاحبه بانقطاعه اما لايصاله
اليه على التدريج في الاوقات بحيث لا يشعر بانتفائه لكثرة غيره من منافعه او بان يجعله متناسيا ثم ينقطع
فلا يتالم الثاني انه غير محل النزاع لان البحث في العوض المستحق على الالم هل يجب دوامه وليس
البحث في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض اخر وهكذا دائما قال ولا يجب اشعار صاحبه
بايصاله عوضا اقول هذا حكم اخر للعوض يفارق به الثواب وهو انه لا يجب اشعار مستحقه بتوفيره
عوضا له بخلاف الثواب اذ يجب في الثواب مقارنته التعظيم ولا فائدة فيه الا مع العلم به اما هنا فانه منافع
وملاذ وقد يلتذ وينتفع من لا يعلم ذلك فما يجب ايصاله الى المثاب في الاخرة من الاعواض يجب ان يكون
عالما به من حيث انه مثاب لا من حيث انه معوض وح امكن ان يوفره الله تعالى في الدنيا على بعض المعوضين
غير المكلفين وان ينتصف لبعضهم من بعض في الدنيا فلا يجب اعادتهم في الاخرة قال ولا يتعين
منافعه اقول هذا حكم ثالث للعوض وهو انه لا يتعين منافعه بمعنى انه لا يجب ايصاله في منفعة معينة
دون اخرى بل يصح توفيره بكل ما يحصل فيه شهوة المعوض هذا بخلاف الثواب لانه يجب ان يكون من جنس
ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والمنكح لانه رغب به في تحمل المشاق بخلاف العوض
فانا قد بينا انه يصح ايصاله اليه وان لم يعلم انه عوض عما وصل اليه من الالم فصح ايصاله اليه بكل
منفعة قال ولا يصح اسقاطه اقول هذا حكم اخر للعوض وهو انه لا يصح اسقاطه ولا
هبته ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الاخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا قول ابي هاشم وقاضي
القضاة وجزم ابو الحسين بصحة اسقاط العوض علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله في حل بخلاف
العوض عليه تعالى فانه لا يسقط لان اسقاطه عنه تعالى عبث لعدم انتفاعه واحتج القاضي بان مستحق العوض
لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة ولا يعرف مقداره ولا جنسه فصار كالصبي المولى عليه لا يصح له اسقاط
حقه عن غريمه والوجه عندي جواز ذلك لانه حقه وفي هبته نفع للموهوب ويمكن نقل هذا الحق اليه كان جائزا

والحمل على الصبيّ غير تام لان الشرع منع الصبيّ من التصرّف فى ماله لمصلحة شرعية حتى انا لولا الشرع لجوزنا من الصبيّ المميّز اذا علم دينه وان هبته احسان الى الغير وان هذا الاحسان لانتفاء الضرر عنه مع اشتماله على الحبة وانه كالبالغ لكن الشرع فرق بينهما وعلى هذا لو كان العوض مستحقا عليه لمكن هبته مستحقه لغيره من العباد لما ذكرنا من انه حقه وفى هبته انتفاع الموهوب امكان نقل هذا الحق اما الثواب المستحق عليه فلا يصح هبته لغيره الا انه مستحق بالمدح فلا يصح نقله الى من لا يستحقه **قال** والعوض عليه تعالى يجب تزايده الى حد الرضا عند كل عاقل وعلينا يجب مساواته **اقول** هذا حكم اخر للعوض وهو انه اما ان يكون علينا او على الله تعالى اما العوض الواجب عليه تعالى فانه يجب ان يكون زائدا عن الالم الحاصل بفعله او بامره او باباحته او بتمكنه لغير العاقل زيادة ينتهى الى حد الرضا من كل عاقل بذلك العوض فى مقابلة ذلك الالم لو فعل به لانه لولا ذلك لزم الظلم اما مع مثل هذا العوض فانه يصير كانه لم يفعل واما العوض علينا فانه يجب مساواته لما فعله من الالم او فوته من المنفعة لان الزايد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما ولا يخرج ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلما فيها فلا يلزمه ان يبلغ الحد الذى شرطناه فى الالام الصادرة منه تعالى **المسئلة الخامسة عشر فى الاجال** **قال** واجل الحيوان الوقت الذى علم الله تعالى بطلان حيوته فيه **اقول** لما فرغ عن البحث عن الاعواض انتقل الى البحث عن الاجال وانما بحث عنه المتكلمون لانهم بحثوا عن المصالح والالطاف جاز ان يكون موت انسان فى وقت مخصوص لطفا لغيره من المكلفين فبحثوا عنه بعد بحثهم عن المصالح واعلم ان الاجل هو الوقت ونعنى بالوقت هو الحادث او ما يقدر تقدير الحادث كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس امر حادث معلوم لكل احد فجعلنا وقتا لغيره ولو فرض جهالة طلوع الشمس وعلم مجئ زيد لبعض الناس صح ان يقال طلعت الشمس عند مجئ زيد اذا عرفت هذا فاجل الحيوان هو الوقت الذى علم الله تعالى فيه بطلان حيوة ذلك الحيوان واجل الدين هو الوقت الذى جعله الغريمان محلا له **قال** والمقتول يجوز فيه الامران لولاه **اقول** اختلف الناس فى المقتول لو لم يقتل فقالت المجبرة انه كان يموت قطعا وهو قول ابى الهذيل العلاف وقال بعض البغداديين انه كان يعيش قطعا وقال اكثر المحققين انه كان يجوز ان يعيش ويجوز له ان يموت ثم اختلفوا فقال قوم منهم ان كان من المعلوم منه البقاء لو لم يقتل له اجلان وقال الجبائيان واصحابهما وابو الحسين البصرى ان اجله هو الوقت الذى قتل فيه ليس له اجل اخر لو لم يقتل فما كان يعيش اليه ليس باجل له الان حقيقى بل تقديرى واحتج الموجبون لموته بانه لولاه لزم خلاف معلوم الله تعالى وهو محال واحتج الموجبون لحيوته بانه لو مات لكان الذابح غنم غيره محسنا

علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولاه

بحث الاجال

ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلّف والرّزق ما صحّ الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه والسّعي في تحصيله قد يجب ويستحب ويباح ويحرم

ولما وجب القود لانّه لم يفوت حيوته والجواب عن الاوّل ما تقدّم من انّ العلم لا يؤثّر في المعلوم وعن الثاني بمنع الملازمة اذ لو مات لغنم استحقّ مالكها عوضا زايدا على الله تعالى فيه بحر فوته الاعواض الزّائدة والقود من حيث مخالفة الشّرع اذ قتله حرام عليه وان علم موته ولهذا لو اخبر الصّادق بموت زيد لم يجز لاحد قتله **قال** ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلّف **اقول** لا استبعاد في ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلّفين ولا يمكن ان يكون لطفا للمكلّف نفسه لان الاجل يطلق على عمره وحيوته ويطلق على اجل موته امّا الاوّل فليس بلطف لانّه تمكين له من التكليف واللّطف زايد على التمكين واما الثاني فهو قطع للتكليف فلا يصحّ ان يكلّف بعده فيكون لطفا له فيما يكلّفه من بعده واللّطف لا يصحّ ان يكون لطفا فيما مضى

المسئلة السّادسة عشر في الارزاق

قال والرّزق ما صحّ الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه **اقول** الرّزق عند المجبرة ما اكل سواء كان حراما او حلالا وعند المعتزلة انّه ما صحّ الانتفاع به ولم يكن لاحد منع المنتفع به لقوله تعالى انفقوا ممّا رزقناكم والله لا يامر بالانفاق من الحرام قالوا ولا يوصف الطّعام المباح في الضّيافة انّه رزقه ما لم يستهلك لان للمبيح منعه قبل استهلاكه بالمضغ والبلع وكذا طعام البهيمة ليس رزقا لها قبل ان يستهلكه لان للمالك منعها الّا اذا اوجب رزقها عليه والغاصب اذا استهلك طعام المغصوب بالاكل لا يوصف بانّه رزقه الله تعالى لانّه تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه لانّ تصرّفاته راجع محرّمة بخلاف من ابيح الطّعام له لانّه بعد المضغ والبلع لا يحسن من احد تفويت الانتفاع به لانّه معذور فيما تقدّم من الاسباب المؤدّية الى الانتفاع به وليس الرّزق هو الملك لانّ البهيمة مرزوقة وليس مالكة والله تعالى مالك ولا يقال انّ الاشياء رزق له تعالى والولد والعلم رزق لنا وليسا ملكا لنا ثمّ الارزاق كلّها من قبله تعالى لانّه خالق جميع ما ينتفع به وهو الممكن من الانتفاع والتوصّل الى اكتساب الرّزق وهو الّذي يجعل العبد اخصّ بالانتفاع به بعد التجارة او غيرها من الاسباب الموصلة اليه ويحظر على غيره منعه من الانتفاع وهو خالق الشّهوة الّتي يتمكّن من الانتفاع **قال** والسّعي في تحصيله قد يجب ويستحبّ ويباح ويحرم **اقول** ذهب الجمهور العقلاء الى انّ طلب الرّزق سايغ وخالفهم بعض الصّوفيّة لاختلاط الحرام بالحلال بحيث لا يتميّز وما هذا سبيله يجب التّصدّق به فيجب على الغنيّ دفع ما في يده الى الفقير بحيث يصير فقيرا ليحلّ له اخذ الاموال الممتزجة بالحرام ولانّ في ذلك مساعدة للظّالمين باخذ العشور والخراجات ومساعدة الظّالم محرّمة والحقّ ما قلناه ويدلّ عليه المنقول والمعقول امّا المعقول فلانّه دافع للضّرر فيكون واجبا وامّا المنقول فقوله تعالى وابتغوا من فضل الله الى غيرها من الآيات وقوله عليه السّلام

تحصيله قد يجب ويستحب ويباح ويحرم

مبحث الارزاق

والسعر تقدير العوض الذى يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بدّ من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ويستند الى الله تعالى والينا ايضا والاصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف

سافر واغتنموا امن بالسفر لاجل الغنيمة والجواب عن الاول بالمنع من عدم التميز اذا الشارع ميز الحلال من الحرام الظاهر اليد ولان تحريم التكسب من هذه الحيثية يقتضي تحريم التناول واللازم باطل بالاتفاق وعن الثاني ان المكتسب غرضه الانتفاع بزراعته او تجارته لا معونة الظلمة اذا عرفت هذا فالسعي في طلب الرزق قد يجب مع الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة عليه وعلى عياله وقد يباح مع القناعة وقد يحرم مع منعه عن الواجب

المسئلة السابعة عشر في الاسعار

قال والسعر تقدير العوض الذى يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بدّ من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ويستند الى الله تعالى والينا ايضا **اقول** السعر هو تقدير العوض الذى يباع به الشيء وليس هو الثمن ولا المثمن وهو ينقسم الى رخص وغلاء فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان والغلاء زيادة السعر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان وانما اعتبرنا الزمان والمكان لانه لا يقال ان الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج لانه ليس اوان بيعه ويجوز ان يقال انه رخص في الصيف اذا نقص سعره عما جرت عادته في ذلك الوقت ولا يقال رخص سعره في الجبال التى يدوم نزوله فيها لانها ليست مكان بيعه ويجوز ان يقال رخص سعره في البلاد التى اعتيد بيعه فيها واعلم ان كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس اليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس اليه تفضلا منه وانعاما او لمصلحة دينية فيحصل الرخص وقد يحصلان من قبلنا بان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بسعر غال ظلما منه او لاحتكار الناس او لمنع الطريق خوفا الظلمة او لغير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة برخص ظلما منه او يحملهم على بيع ما في ايديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص

المسئلة الثامنة عشر في الاصلح

قال والاصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف **اقول** اختلف الناس هنا فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم واصحابهما ان الاصلح ليس بواجب على الله تعالى وقال البلخي انه واجب وهو مذهب البغداديين وجماعة من البصريين وقال ابو الحسين البصري انه يجب في حال دون حال وهو اختيار المص وتحرير صورة النزاع ان الله تعالى اذا علم انتفاع زيد بايجاد قدر من المال وانتفاء الضرر به في الدين عنه وعن غيره من المكلفين هل يجب ايجاد ذلك القدر له ام لا احتج الموجبون بان الله تعالى داع الى ايجاده وليس له صارف عنه فيجب ثبوته لان مع ثبوت القدرة ووجود الداعي وانتفاء الصارف يجب الفعل وبيان تحقق الداعي انه احسان خال عن جهات المفسدة وبيان انتفاء الصارف ان المفاسد

منتفية ولا مشقة فيه واحتج النفاة بان وجوبه يودّى الى المحال فيكون محالا بيانه الملازمة انا لو فرضنا انتفا المفسدة فى الزايد على ذلك القدر وثبوت المصلحة فان وجب ايجاده لزم وقوع ما لا نهاية له لانا نفرض ذلك فى كل زايد وان لم يجب ثبت المطلوب قال ابو الحسين اذا كان ذلك القدر مصلحة خالية عن المفسدة وكان الزايد عليه مفسدة وجب عليه ان يعطيه ذلك القدر لوجود الداعى وانتفاء الصارف واذا لم يكن فى الزايد مفسدة الى غير النهاية فانه تعالى قد يفعل ذلك القدر وقد لا يفعله لان من دعاه الداعى الى الفعل كذلك الداعى حاصل فى فعل ما يشق فان ذلك يجرى مجرى الصارف عنه فيصير الداعى مترددا بين الداعى والصارف فلا يجب الفعل ولا الترك وتمثل بان من دعاه الله الى دفع درهم الى فقير بعينه ولم يظهر له ضرر فى دفعه فانه يدفعه اليه فان حضره من الفقراء جماعة يكون الدفع اليهم مساويا للدفع الى الاول ويشق عليه الدفع اليهم لحصول الضرر فانه قد يدفع الدرهم الى الفقير منهم وقد لا يدفعه فاذا كان حصول الداعى فيما يشق يقتضى تجويز العدم فحصوله فيما يستحيل وجوده اولى للانتفاء الفعل معه فلهذا قال قد يجب الاصلح فى بعض الاوقات دون بعض وللنفاة وجوه اخر ذكرناها فى كتاب نهاية المرام على الاستقصاء.

المقصد الرابع فى النبوة قال

البعثة حسنة لاشتمالها على فوايد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والمنافع والمضار وحفظ النوع الانسانى وتكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنايع الخفية والاخلاق والسياسات والاخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف للمكلف اقول فى هذا المقصد مسايل

المسئلة الاولى فى حسن البعثة

اختلف الناس فى ذلك فذهب المسلمون كافة وجميع ارباب الملل وجماعة من الفلاسفة الى ذلك ومنعت البراهمة منه والدليل على حسن البعثة انها قد اشتملت على فوايد وخلت عن المفاسد فكانت حسنة قطعا وقد ذكر المص جملة من فوايد البعثة منها انه يعتضد العقل بالنقل فيما يدل العقل عليه من الاحكام كوحدة الصانع وغيرها وان يستفاد الحكم من البعثة فيما لا يدل العقل عليه كالشرايع وغيرها من مسايل الاصول ومنها ازالة الخوف الحاصل للمكلف عند تصرفاته اذ قد علم بالدليل العقلى انه مملوك لغيره وان التصرف فى ملك الغير بغير اذنه قبيح فلولا البعثة لم يعلم حسن التصرفات فيحصل الخوف بالتصرف وبعدمه اذ يجوز العقل طلب المالك فعلا من العبد لا سبيل الى فعله الا بالبعثة فيحصل الخوف ومنها ان بعض الافعال حسنة وبعضها قبيحة ثم الحسنة منها ما يستقل العقل بمعرفة حسنه ومنها ما لا يستقل وكذا القبيحة ومع البعثة يحصل معرفة الحسن والقبح اللذين ما لا يستقل العقل

بمعرفتها ومنها انّ بعض الاشياء نافعة لنا مثل كثير من الاغذية والادوية وبعضها ضارّ لنا مثل كثير من السّموم والحسايش والعقل لا يدرك ذلك كلّه وفي البعثة تحصل هذه الفايدة العظيمة ومنها انّ النّوع الانساني خلق لا كغيره من الحيوانات فانّه مدنيّ بالطّبع يحتاج الى امور كثيرة في معاشه لا يتمّ نظامه الّا بها وهو عاجز من فعل الاكثر منها الّا بمشاركة ومعاونة والتّغلب موجود في الطّبايع البشريّة بحيث يحصل التّنافر المضادّ لحكمة الاجتماع فلا بدّ من جامع يقهرهم على الاجتماع وهو السّنة والشّرع ولا بدّ للسنّة من شارع يسنّها ويقرّر ضوابطها ولا بدّ وان يتميّز ذلك الشّخص عن غيره من بني نوعه لعدم الاولويّة ولما ثبت لا يجوز ان يكون ممّا يحصل من بني النّوع لوقوع التّنافر في التّخصيص فلا بدّ وان يتميّز من قبل الله تعالى بمعجزة تنقاد البشر الى تصديق مدّعيها ويخوّفهم من مخالفته ويعدهم على متابعته بحيث يتمّ النّظام ويستقرّ حفظ النّوع الانساني على كماله الممكن له ومنها انّ اشخاص البشر متفاوتة في ادراك الكمالات وتحصيل المعارف واقتناء الفضايل فبعضهم مستغن عن معاون لقوّة نفسه كمال ادراكه وشدّة استعداده للاتّصال بالامور العالية وبعضهم عاجز عن ذلك بالكليّة وبعضهم متوسّط الحال وتفاوت مراتب الكمال في هذه المرتبة بحسب قربها من احد الطّرفين وبعدها عن الاخر وفايدة النّبيّ تكميل النّاقص من اشخاص النّوع بحسب استعداداتهم المختلفة في الزّيادة والنّقصان ومنها انّ النّوع الانساني محتاج الى الات واشياء نافعة في بقائه كاللباس والمساكن وغيرها وذلك ممّا يحتاج في تحصيله الى معرفة عمله والقوّة البشريّة عاجزة عنه ففايدة النّبيّ في ذلك تعليم هذه الصّنايع النّافعة الخفيّة ومنها انّ مراتب الاخلاق وتفاوتها معلوم يفتقر فيه الى مكمّل بتعليم الاخلاق والسّياسات بحيث ينتظم امور الانسان بحسب بلده ومشتركه ومنها انّ الانبياء يعرّفون الثّواب والعقاب على الطاعة وتركها فيحصل للمكلّف اللّطف ببعثتهم فيجب بعثتهم لهذه الفوايد **قال** وشبهة البراهمة باطلة بما تقدّم **اقول** احتجّت البراهمة على انتفاء البعثة بانّ الرّسول امّا ان ياتي بما يوافق العقول وبما يخالفها فان جاء بما يوافق العقول لم يكن اليه حاجة ولا فايدة فيه وان جاء بما يخالف العقول وجب ردّ قوله وهذه الشّبهة باطلة بما تقدّم في اوّل الفوايد وذلك ان نقول لم لا يجوز ان ياتوا بما يوافق العقول ويكون الفايدة فيه التّاكيد لدليل العقل او نقول لم لا يجوز ان ياتوا بما لا يقتضيه العقول ولا يهتدي اليه وان لم يكن مخالفا للعقول بمعنى انّه لا ياتوا بما يقتضي العقل نقيضه مثل كثير من الشّرايع والعبادات الّتي لا يهتدي العقل الى تفصيلها

المسئلة الثّانية

في وجوب البعثة **قال** وهي واجبة لاشتمالها على اللّطف في التّكاليف العقليّة **اقول** اختلف النّاس هنا فقالت المعتزلة انّ البعثة واجبة وقالت الاشاعرة انّها غير واجبة احتجّت المعتزلة بانّ التّكاليف

السّمعيّة

ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب متابعته وضدها والانكار عليه وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو وكلما ينفر عنه من دناءة الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها والاكل على الطريق وشبهه

السمعية الطاف في التكاليف العقلية واللطف واجب فالتكليف السمعي واجب ولا يمكن معرفته الا من جهة النبي فيكون وجود النبي واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واستدلوا على كون التكليف السمعي لطفا في العقلي بان الانسان اذا كان مواظبا على فعل الواجبات السمعية وترك المناهي الشرعية كان من فعل الواجبات العقلية والانتهاء عن المناهي العقلية اقرب هذا معلوم بالضرورة لكل عاقل وقد بينا فيما تقدم ان اللطف واجب المسئلة الثالثة في وجوب العصمة قال ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب متابعته وضدها والانكار عليه اقول اختلف الناس هيهنا فجماعة المعتزلة جوزوا الصغاير على الانبياء اما على سبيل السهو كما ذهب اليه بعضهم او على سبيل التاويل كما ذهب اليه قوم منهم او لانها يقع محبطة بكثرة ثوابهم وذهبت الاشاعرة والحشوية الى انه يجوز عليهم الصغاير والكباير الا الكفر والكذب وقالت الامامية انه يجب عصمتهم عن الذنوب كلها صغيرة كانت وكبيرة والدليل عليه بوجوه احدها ان الغرض من بعثة الانبياء انما يحصل بالعصمة فيجب العصمة تحصيلا للغرض وبيان ذلك ان المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب على الانبياء والمعصية جوزوا في امرهم ونهيهم وافعالهم التي امروهم باتباعهم فيها ذلك وح لا ينقادون الى امتثال اوامرهم وذلك نقض للغرض من البعثة الثاني ان النبي يجب متابعته فاذا فعل معصية فاما ان يجب متابعته او لا والثاني باطل لانتفاء فايدة البعثة والاول بط لان المعصية لا يجوز فعلها واشار بقوله ولوجوب متابعته وضدها الى هذا الدليل لانه بالنظر الى كونه نبيا يجب متابعته وبالنظر الى كون الفعل معصية لا يجوز اتباعه الثالث انه اذا فعل معصية وجب الانكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر وذلك يستلزم ايذاءه وهو منهي عنه وكل ذلك مح قال وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو وكلما ينفر عنه من دناءة الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها والاكل على الطريق وشبهه اقول يجب ان يكون في النبي هذه الصفات التي ذكرها وقوله وكمال العقل عطف على العصمة اي ويجب في النبي كمال العقل وذلك ظ وان يكون في غاية الذكاء والفطنة وقوة الرأي بحيث لا يكون ضعيف الرأي مترددا في الامور متحيرا لان ذلك من اعظم المنفرات عنه وان لا يصح عليه السهو لئلا يسهو عن بعض ما امر بتبليغه وان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات لان ذلك منفر عنه وان يكون منزها عن الفظاظة والغلظة لئلا يحصل النفرة عنه وان يكون منزها عن الامراض المنفرة نحو الابنة وسلس الريح والجذام والبرص وعن كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه القادحة في تعظيم نحو الاكل على الطريق وغير ذلك لان كل ذلك مما ينفر عنه فيكون منافيا للغرض من البعثة المسئلة

الرابعة في الطريق الى معرفة صدق النبي عليه السلام **قال** وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى **اقول** لما ذكر صفات النبي عليه السلام وجبت عليه ذكر بيان معرفته وهو شيء واحد هو ظهور المعجزة على يده ونعني بالمعجزة ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى لان الثبوت والنفي سواء في الاعجاز فانه لا فرق بين قلب العصا حية وبين منع القادر عن دفع اضعف الاشياء وشرطنا خرق العادة لان فعل المعتاد او نفيه لا يدل على الصدق وقلنا مع مطابقة الدعوى لان من يدعي النبوة ويسند معجزته الى ابراء الاعمى فيحصل له الصمم مع عدم برءه على لا يكون صادقا ولا بد في المعجزة من شروط احدها ان يعجز عن مثله او عما يقاربه الامة المبعوث اليها الثاني ان يكون من قبل الله تعالى او بامره الثالث ان يكون في زمان التكليف لان العادة ينتقض عند اشتراط الساعة الرابع ان يحدث عقيب دعوى المدعي النبوة او جاريا مجرى ذلك ونعني بالجاري مجرى ذلك ان يظهر دعوة النبي في زمانه وانه لا مدعي للنبوة غيره ثم يظهر المعجزة بعد ان يظهر معجزا آخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالمتعقب لدعواه لانه يعلم تعلقه بدعواه ولانه لاجله ظهر كالذي عقيب دعواه الخامس ان يكون خارقا للعادة

المسئلة الخامسة في الكرامات **قال** وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها على الصالحين **اقول** اختلف الناس هنا فذهب جماعة من المعتزلة الى المنع من اظهار المعجزة على الصالحين كرامة لهم ومن اظهارها على العكس على الكذابين اظهارا لكذبهم وجوزه ابو الحسين منهم وجماعة اخرى من المعتزلة والاشاعرة وهو الحق واستدل المص بقصة مريم فانها يدل على ظهور معجزات عليها وغيرها مثل قصة آصف كالاخبار المتواترة المنقولة عن علي وغيره من الائمة عليهم السلام وحمل المانعون قصة مريم على انه ارهاص لعيسى وقصة آصف على انه معجز لسليمان مع بلقيس كانه يقول ان بعض اتباعي يقدر على هذا مع تجزيه عنه ولهذا اسلمت بعد الوقوف على معجزاته وقصة علي على انها من معجزات النبي **قال** ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا التنفير ولا عدم التميز ولا ابطال دلالته ولا العمومية **اقول** هذه وجوه استدل بها المانعون من المعتزلة الاول انه قالوا لو جاز ظهور المعجزة على يد غير الانبياء اكراما لهم لجاز ظهورها عليهم وان لم يعلم بها غيرهم لان الغرض هو سرورهم واذا جاز ذلك بلغت في الكثرة الى خروجها عن حد الاعجاز والجواب المنع على الملازمة لان خروجها عن حد الاعجاز وجه قبيح ونحن انما نجوز ظهور المعجزة اذا خلا عن جهات القبح فيجوز ظهورها ما لم تبلغ في الكثرة الى حد خروجها عن الاعجاز الثاني قالوا لو جاز ظهور المعجزة على غير النبي لزم التنفير

عن

وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها على الصالحين ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا التنفير ولا عدم التميز ولا ابطال دلالته ولا العمومية

المسألة الخامسة في الكرامات

عن الانبياء اذ علة وجوب طاعتهم ظهور المعجزة عليهم فاذا شاركهم في ذلك من لا يجب طاعته هان موقعه ولهذا قالوا لو اكرم الرئيس بنوع ما كل احد هان موقع ذلك النوع لمن لا يستحق الاكرام والجواب المنع من انحطاط مرتبة الاعجاز كما لو ظهر على نبي اخر فانه لو لم يظهر الا على نبي واحد لكان موقعه اعظم وكما لا يلزم الاهانة مع ظهوره على جماعة من الانبياء كذا لا يلزم الاهانة مع ظهوره على الصالحين الثالث احتجاج ابي هاشم قال المعجزة يدل بطريق الابانة والتخصيص وفسره قاضي القضاة بان المعجزة يدل على تميز النبي عم عن غيره اذ الامة يتشاركون له في الانسانية ولوازمها فلولا المعجزة لما تميز عنهم فلو شاركهم غيره فيه لم يحصل الامتياز والجواب ان امتياز النبي يحصل بالمعجزة واقتران دعوى النبوة وهذا شيء يختص به دون غيره ولا يلزم من مشاركة غيره له في المعجزة مشاركته له في كل شيء الرابع لو جاز اظهار المعجزة على غير النبي لبطلت دلالته على صدق مدعي النبوة والتالي بط فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ثبوت المعجزة في غير صورة النبوة ينفي اختصاصه بها وح لا يظهر الفرق بين مدعي النبوة وغيرها بالمعجزة فيبطل دلالته اذ لا دلالة للعام على الخاص وجوابه المنع من الملازمة لان المعجزة مع الدعوى تختص بالنبي عليه السلام فاذا ظهرت المعجزة على شخص فاما ان يدعي النبوة اولا فان ادعاها علمنا صدقه اذ اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا وان لم يدع النبوة لم يحكم بنبوته فالحاصل ان المعجزة لا يدل على النبوة ابتداء بل يدل صدق الدعوى فان تضمنت الدعوى النبوة دلت المعجزة على تصديق المدعي في دعواه ويستلزم ذلك ثبوت النبوة الخامس قالوا لو جاز اظهار المعجزة على صادق ليس بنبي لجاز اظهاره على كل صادق فجاز اظهار المعجزة على المخبر بالشبع والجوع وغيرهما والجواب لا يلزم العمومية اي لا يلزم اظهار المعجزة على كل صادق اذ نحن انما نجوز اظهاره على مدعي النبوة او الصلاح اكراما له وتعظيما وذلك لا يحصل لكل مخبر بصدق **قال**

ومعجزاته عليه السلام قبل النبوة يعطي الارهاص **اقول** اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من اظهار المعجزة على سبيل الارهاص الا جماعة منهم وجوزه الباقون واستدل المص على تجويزه بوقوع معجزات الرسول عليه السلام قبل النبوة كما نقل من انشقاق ايوان كسرى وغور ماء بحر ساوه وانطفاء نار فارس وقصة اصحاب الفيل والغمام الذي كان يظله عن الشمس وتسليم الاحجار عليه وغير ذلك مما ثبت له عليه السلام قبل النبوة **قال** وقصة مسيلمة وفرعون وابراهيم تعطي جواز اظهار المعجزة على العكس **اقول** اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من اظهار المعجزة على يد الكذابين على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم واستدل المص بالوقوع على الجواز كما نقل

عن مسيلمة الكذاب لما ادعى النبوة فقيل له ان رسول الله صلى الله عليه واله دعا الاعور فرد الله عينه الذاهبة فدعا الاعور فذهب عينه الصحيحة وكما نقل ان ابراهيم عليه السلام لما جعل الله تعالى عليه النار بردا وسلاما قال عند ذلك نمرود انما صارت النار كذلك بهيبته متى فجاءته نار في تلك الحال فاحترقت لحيته لا يقال لا يكفي في التكذيب ترك المعجزة عقيب دعواه فبقي اظهار المعجزة على العكس خرقا للعادة من غير فايدة فيكون عبثا لانا نقول قد يتضمن المصلحة اظهاره على العكس اظهار التكذيبه في الحال بحيث تزول الشك لتجويز انيقال تاخر المعجزة عقيب الدعوى قد يكون لمصلحة ثم يوجد بعد وقت اخر فلا يحصل الجزم التام بالتكذيب المسئلة السادسة في وجوب البعثة في كل وقت **قال** ودليل الوجوب يعطي العمومية **اقول** اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة ان البعثة لا يجب في كل وقت بل في حال دون حال وهو ما اذا كانت المصلحة في البعثة وقال علماء الامامية انه يجب البعثة في كل وقت بحيث لا يجوز خلو زمان من شرع نبي وقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل وقت لانهم ينكرون الحسن والقبح العقليين وقد مضى البحث معهم واستدل المصنف على وجوب البعثة في كل وقت بان دليل الوجوب يعطي العمومية اي دليل وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان في بعثه زجرا عن القبايح وحثا على الطاعة فيكون لطفا ولان فيه تنبيه الغافل وازالة الاختلاف ودفع الهرج والمرج وكل ذلك من المصالح الواجبة التي لا يتم الا بالبعثة فيكون واجبة في كل وقت **قال** ولا يجب لشريعة **اقول** اختلف الشيخان هنا فقال ابو علي يجوز بعثة نبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة وقال ابو هاشم واصحابه لا يجوز ان يبعث الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فالبعثة تكون عبثا والجواب انه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعائه اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثا ويجب عليهم النظر في معجزتهم فيحصل لهم مصلحة لا يحصل بدون البعثة واحتج ابو علي بانه يجوز بعثة النبي بعد نبي بشريعة واحدة وكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول المسئلة السابعة في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله **قال** وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه واله دليل على نبوته والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده **اقول** لما فرغ من البحث في النبوة مطلقا شرع في اثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلوة والسلام والدليل عليه انه ظهرت المعجزة على يده وادعى النبوة فيكون صادقا انما ظهور المعجزة على يده فلوجهين

الاول ان القران معجز وقد ظهر على يده اما اعجاز القران فلانه تحدى به فصحاء العرب لقوله فاتوا بسورة من مثله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا والتحدى مع امتناعهم عن الاتيان بمثله مع توفر الدواعى عليه اظهارا لفضلهم وابطالا لدعواه وسلامتهم من القتل يدل على عجزهم وعدم قدرتهم على المعارضة واما ظهوره على يده فالتواتر الثانى انه نقل عنه معجزات كثيرة كنبوع الماء من بين اصابعه حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزوة تبوك وكفور ماء بئر الحديبية لما استسقاه اصحابه بالكلية وتنشف البئر ودفع سهمه الى البراء ابن عازب امره بالنزول وغرزه فى البئر فغرزه فتكثر الماء فى الحال حتى خيف على البراء من الغرق ونقل عليه السلام فى بئر قوم شكوا اليه ذهاب ماءها فى الصيف حتى انفجر الماء الزلال منها فبلغ اهل اليمامة ذلك فسألوا مسيلمة لما قل ماء بئرهم ذلك فنفل فيها فذهب الماء اجمع ولما نزل قوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين قال لعلى شق فخذ شاة وجئنى بعس من لبن وادع لى من بنى ابيك بنى هاشم ففعل على ذلك ودعاهم وكانوا اربعين رجلا واكلوا حتى شبعوا ما يرى فيه الا اثر اصابعهم وشربوا من العس حتى اكتفوا واللبن على حاله فلما اراد ان يدعوهم الى الاسلام قال ابو لهب كاد ما سحركم محمد فقاموا قبل ان يدعوهم الى الله تعالى فقال لعلى افعل مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك اليوم الثانى فلما اراد ان يدعوهم عاد ابو لهب الى كلامه فقال لعلى افعل مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك فى اليوم الثالث فبايع عليا عليه السلام على الخلافة من بعده ومنا بعته وذبح له جابر بن عبد الله عناقا يوم الخندق وخبز له صاع شعير ثم دعاه عليه السلام فقال انا واصحابى فقال نعم ثم جاء الى امراته واخبرها بذلك فقالت له انت قلت امض واصحابك فقال لا بل هو لما قال انا واصحابى قلت نعم فقالت هو اعرف بما قال فلما جاء عليه السلام قال ما عندكم قال ما عندنا الا عناق فى التنور وصاع من شعير خبزناه فقال اقعد اصحابى عشرة عشرة ففعل واكلوا كلهم وسبح الحصا فى كفه وشهد الذئب بالرسالة فان رهبان بن اوس كان يرعى غنما له فجاء ذئب فاخذ شاة منها فسعى نحوه فقال له الذئب العجب من اخذى شاة هذا محمد يدعوا الى الحق فلا تجيبونه فجاء الى النبى واسلم وكان يدعى كلم الذئب وتفل فى عين على عليه السلام لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك ابدا ودعا له بان يصرف الله تعالى عنه الحر والبرد وكان لباسه فى الصيف والشتاء واحدا وانشق له القمر ودعا الشجرة فاجابته وجاءت تخد الارض من غير جاذب ولا دافع ثم رجعت الى مكانها وكان يخطب عند الجذع فاتخذ له منبرا فانتقل اليه فحن الجذع اليه حنين الناقة الى ولدها فالتزمه فسكن واخبر بالغيوب فى مواضع كثيرة كما اخبر بقتل الحسين وموضع القتل

به فقتل فی ذلک الموضع واخبر بقتل ثابت بن قیس بن شماس فقتل بعده واخبر اصحابه بفتح مصر واوصاهم بالقبط خیرا فان لهم ذمة ورحما واخبرهم بادعاء مسیلمة النبوة بالیمامة وادعاء العیسی النبوة بصنعا انهما سیقتلان فقتل فیروز الدیلمی العیسی قرب وفات النبی وقتل خالد بن الولید مسیلمة واخبر علیا علیه السلام بخبر ذی الثدیة وسیاتی ودعا علی عتبة بن ابی لهب لما تلا علیه السلام والنجم فقال عتبة کفرت برب والنجم بتسلیط کلب الله علیه فخرج عتبة الی الشام فخرج الاسد فارتعدت فرایصه فقال له اصحابه من ای شیئ ترعد فقال ان محمدا دعا علی فوالله ما اظلت السماء علی من ذی لهجة اصدق من محمد ثم حاط القوم بانفسهم ومتاعهم علیه فجاء الاسد یهمس رؤسهم واحدا واحدا حتی انتهی الیه فضغمه ضغمة ففزع منه واخبر بموت النجاشی وقتل زید بن حارثة بموته فاخبر علیه السلام بقتله فی المدینة وان جعفر اخذ الرایة ثم قال قتل جعفر ثم توقف وقفة ثم قال واخذ الرایة عبد الله ابن رواحة ثم قال وقتل عبد الله بن رواحة وقام علیه السلام الی بیت جعفر واستخرج ولده ودمعت عیناه ونعی جعفرا الی اهله ثم ظهر الامر کما اخبر علیه السلام وقال لعمار تقتلک الفئة الباغیة فقتله اصحاب المعاویة ولا شبهة ان هذا الخبر لم یمکن معویة من دفعه احتال علی العوام فقال قتله من جاء به فعارضه ابن عباس وقال لم یقتل الکفار اذن حمزة وانما قتله رسول الله لانه هو الذی جاء الیهم حتی قتلوه وقال لعلی ستقاتل بعدی الناکثین والقاسطین والمارقین فالناکثون طلحة وزبیر لانهما بایعا ونکثا والقاسطون هم الظالمون وهم معاویة واصحابه لانهم ظلمة بغاة والمارقون هم الخارجون عن الملة وهم الخوارج وهذه المعجزات بعض ما نقل واقتصرنا علی هذا القدر لکثرتها وبلوغ الغرض بهذه وقد اوردنا معجزات اخری فی کتاب نهایة المرام **قال** واعجاز القران قیل لفصاحته وقیل لاسلوبه وفصاحته معا وقیل للصرفة والکل محتمل **اقول** اختلف الناس هنا فقال الجبائیان ان سبب اعجاز القران فصاحته وقال الجوینی هو الفصاحة والاسلوب معا وعنی بالاسلوب الفن والضرب قال النظام والمرتضی هو الصرفة بمعنی ان الله صرف العرب عن المعارضة واحتج الاولون بان المنقول عن العرب انهم کانوا یستعظمون فصاحته ولهذا اراد النابغة الاسلام لما سمع القران وعرف فصاحته فصده ابو جهل وقال له یحرم علیک الاطیبین واخبر الله تعالی عنهم بذلک فی قوله انه فکر وقدر فقتل کیف قدر ثم قتل کیف قدر ثم نظر الی اخر الایة ولان الصرفة لو کانت سببا فی اعجازه لوجب ان یکون فی غایة الرکاکة لان الصرفة عن الرکیک ابلغ فی الاعجاز والتالی باطل بالضرورة واحتج السید المرتضی بان العرب کانوا قادرین علی الفاظ المفردة وعلی الترکیب وانما منعوا عن الاتیان بمثله لتعجیزهم عما کانوا قادرین علیه وکل هذه الاقسام محتملة **قال** والنسخ تابع للمصالح **اقول** هذا اشارة الی الرد علی الیهود حیث قالوا بدوام شرع موسی علیه السلام

وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدمه واوجب الختان بعد تاخره وحرم الجمع بين الاختين وغير ذلك

وخبرهم عن موسى بالتأبيد مختلف ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعاً والسمع يدل على عموم نبوته عليه السلام

قالوا لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان مصلحة قبح النهي عنه وان كان مفسدة قبح الامر به واذا
بطل النسخ لزم القول بدوام شرع موسى عليه السلام وتقرير الجواب ان نقول الاحكام منوطة بالمصالح والمصالح
تتغير بتغير الاوقات وتختلف باختلاف المكلفين فجاز ان يكون الحكم المعين مصلحة لقوم وفي زمان
فيؤمر به ويكون مفسدة لقوم وفي زمان اخر فينهى عنه **قال** وقد وقع حيث حرم على نوح بعض
ما احل لمن تقدمه واوجب الختان بعد تأخره وحرم الجمع بين الاختين وغير ذلك **اقول** هذا تاكيد
لابطال قول اليهود المانعين من النسخ فانه بين اولا الجواز ووقوعه وههنا بين وقوعه في شرعهم وذلك
في مواضع منها انه قد جاء في التورية ان الله تعالى قال لآدم وحواء عليهما السلام قد ابحت لكما كل ما دب
على وجه الارض فكانت له نفس حية وورد فيها انه قال لنوح عليه السلام خذ معك من الحيوان الحلال
كذا ومن الحيوان الحرام كذا فحرم على نوح عليه السلام بعض ما اباحه لآدم ومنها انه اباح نوحاً تأخير الختان الى وقت
الكبر وحرمه على غيره من الانبياء واباح ابراهيم تأخير ختان ولده اسمعيل الى حال كبره وحرم على موسى
تأخير الختان عن سبعة ايام ومنها انه اباح لآدم الجمع بين الاختين وحرم على موسى **قال** وخبرهم
عن موسى بالتأبيد مختلف ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعاً **اقول** ان جماعة اليهود جوزوا
عقلاً وقوع النسخ ومنعوا من نسخ شريعة موسى وتمسكوا بما روي عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا
بالسبت ابداً والتأبيد يدل على الدوام ودوام الشرع بالسبت ينفي القول بنبوة محمد صلى الله عليه
وآله والجواب من وجوه الاول ان هذا الحديث مختلف ونسب الى ابن الراوندي الثاني لو سلمنا نقله لكن
اليهود انقطع تواترهم لان بخت نصر استاصلهم وافناهم حتى لم يبق منهم من يوثق بنقله الثالث ان
لفظة التأبيد لا تدل على الدوام قطعاً فانها قد وردت في التورية لغير الدوام كما في العبد انه
يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق في السابعة فان ابى العتق ثقبت اذنه واستخدم ابداً وفي موضع
اخر يستخدم خمسين سنة وامروا في البقرة التي كلفوا بذبحها ان يكون لهم ذلك سنة ابداً ثم انقطع تعبدهم
بها وفي التورية قربوا الي كل يوم خروفين خروف غدوة وخروف عشية بين المغارب قرباناً دائماً لاحقا
بكم وانقطع تعبدهم به واذا كان التأبيد في هذه الصور لا يدل على الدوام انتفت دلالته هنا قطعاً
واقصى ما في الباب انه يدل ظاهراً لكن ظواهر الالفاظ قد تترك لوجود الادلة المعارضة لها **قال**
والسمع يدل على عموم نبوته عليه السلام **اقول** ذهب قوم من النصارى الى ان محمداً صلى الله عليه
وآله المبعوث الى العرب خاصة والسمع يكذب قولهم هذا قال الله تعالى لانذركم به ومن بلغ وقال تعالى
وما ارسلناك الا كافة للناس وسورة الجن تدل على بعثه عليه السلام اليهم وقال عليه السلام بعثت الى

المقصد الخامس في الامامة الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض

الاسود والاحمر لا يقال كيف يصح ارساله الى من لا يفهم خطابه وقد قال تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لانا نقول لا استبعاد في ذلك بان يترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم وليس في الاية انه تعالى ما ارسل رسولا الا الى من يفهم لسانه وانما اخبر بانه ما ارسله الا بلسان قومه وجوز قاضي القضاة في ياجوج وماجوج احتمالين احدهما ان لا يكونا مكلفين اصلا وان كانوا مفسدين في الارض كالبهائم المفسدة في الارض والثاني ان يكونوا مكلفين وقد بلغتهم دعوته عليه السلام بان يقربوا من الامكنة التي يسمعون فيها كلاما من هو وراء السد وجوز بعض الناس ان يكون في بعض البقاع من لم يبلغه دعوته عليه السلام فلا يكون مكلفا بشريعته وعندنا ان المراد بذلك ان كان عدم تكليفهم مطلقا سواء بلغتهم بعد ذلك الدعوة ام لا فهو باطل قطعا لما بينا من عموم نبوته عليه السلام وان كان المراد انهم غير مكلفين ما داموا غير عالمين فاذا بلغتهم الدعوة صاروا مكلفين بها فهو حق **قال** وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها **اقول** اختلف الناس هنا فذهب اكثر المسلمين الى ان الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة وذهب اخرون منهم وجماعة الاوايل الى ان الملائكة عليهم السلام افضل واستدل الاولون لوجوه ذكر المصنف منها وجها للاكتفاء به وهو ان الانبياء قد وجد فيهم القوة الشهوية والقوة الغضبية وساير القوى الجسمانية كالخيالية والوهمية وغير ذلك واكثر احكام هذه القوى يضاد حكم القوة العقلية ويمانعها حتى ان اكثر الناس يلتجي الى قوة الشهوة والغضب والوهم ويترك مقتضى القوة العقلية والانبياء عليهم السلام يقهرون قوى طبايعهم ويفعلون بحسب مقتضى قواهم العقلية ويعرضون عن القوى الشهوانية وغيرها من القوى الجسمانية فيكون عباداتهم وافعالهم اشق من عبادات الملائكة حيث خلوا عن هذه القوى واذا كانت عباداتهم اشق كانوا افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها وههنا وجوه اخر من الطرفين ذكرناها في كتاب نهاية المرام **قال المقصد الخامس** في الامامة الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض **اقول** في هذا المقصد مسايل

المسئلة الاولى في ان نصب الامام واجب على الله تعالى اختلف الناس هنا فذهب الاصم من المعتزلة وجماعة من الخوارج الى نفي وجوب نصب الامام وذهب الباقون الى الوجوب لكن اختلفوا فالجبائيان واصحاب الحديث والاشعرية قالوا انه واجب سمعا لا عقلا وقال ابو الحسين البصري والبغداديون والامامية انه واجب عقلا ثم اختلفوا فقالت الامامية ان نصبه واجب على الله تعالى وقال ابو الحسين والبغداديون انه واجب على العقلاء واستدل المصنف على وجوب نصب الامام على الله تعالى

مبحث امامت

والمفاسد معلومة الانتفاء وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا

بان الامام لطف واللطف واجب اما الصغرى فمعلومة للعقلاء اذ العلم الضروري حاصل بان
العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش ويصدهم عن المعاصي ويعدهم ويحثهم على فعل الطاعات
ويبعثهم على التناصف والتعادل كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد وهذا امر ضروري لا يشك
فيه العاقل واما الكبرى فقد تقدم بيانها **قال** والمفاسد معلومة الانتفاء وانحصار اللطف
فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا **اقول** هذه اعتراضات على
دليل اصحابنا مع اشارة الى الجوابات عنها الاول قال المخالف كون الامامة قد اشتملت على وجه
اللطف لا يكفي في وجوبها على الله تعالى بخلاف المعرفة التي كفى وجه الوجوب فيه علينا لانتفاء المفاسد
في ظننا اما في حقه تعالى فلا يكفي وجه الوجوب ما لم يعلم انتفاء المفاسد ولا يكفي الظن بانتفائها
فلم لا يجوز اشتمال الامامة على مفسدة لا نعلمها فلا يكون واجبة عليه تعالى والجواب ان المفاسد معلومة
الانتفاء عن الامامة لان المفاسد محصورة معلومة اذ لا يجب علينا اجتنابها اجمع وانما يجب
اجتنابها اذا علمناها لان التكليف بغير المعلوم محال وتلك الوجوه منتفية عن الامامة فيبقى وجه اللطف خاليا عن المفسدة
فيجب عليه تعالى ولان المفسدة لو كانت لازمة للامامة لم تنفك عنها والتالي باطل قطعا لقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما
وان كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها فيجب على تقدير الانفكاك الثاني قالوا الامامة انما تجب لو انحصر اللطف فيها
فلم لا يجوز ان يكون هناك لطف آخر يقوم مقام الامامة فلا يتعين الامامة اللطفية فلا يجب على
التعيين والجواب ان انحصار اللطف الذي ذكرناه في الامامة معلوم للعقلاء ولهذا يلتجئ العقلاء في كل
زمان وكل صقع الى نصب الرؤساء دفعا للمفاسد الناشئة من الاختلاف الثالث قالوا الامام انما
يكون لطفا اذا كان متصرفا بالامر والنهي وانتم لا تقولون به فما تعتقدونه لطفا لا تقولون بوجوبه وما تقولون بوجوبه
ليس بلطف والجواب ان وجود الامام نفسه لطف بوجوه احدها انه يحفظ الشرايع ويحرسها عن الزيادة
والنقصان ثانيها ان اعتقاد المكلفين بوجود الامام وتجويز انفاذ حكمه عليهم في كل وقت سبب
لردعهم عن الفساد ولقربهم الى الصلاح وهذا معلوم بالضرورة ثالثها ان تصرفه لا شك انه لطف
وذلك لا يتم الا بوجوده فيكون وجوده نفسه لطفا وتصرفه لطفا آخر والتحقيق ان نقول لطف الامامة
يتم بامور منها ما يجب على الله تعالى وهو خلق الامام وتمكينه بالقدرة والعلم والنص عليه باسمه ونسبه
وهذا قد فعله الله تعالى ومنها ما يجب على الامام وهو تحمله للامامة وقبوله لها وهذا قد فعله الامام ومنها
ما يجب على الرعية وهو مساعدته والنصرة له وقبول اوامره وامتثال قوله وهذا لم يفعله الرعية فكان منع اللطف
الكامل منهم لا من الله تعالى ولا من الامام **المسئلة الثانية** في ان الامام يجب معصوما



وامتناع الشر يوجب عصمته ولانه حافظ للشرع ولوجوب الانكار عليه لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه ولانحطاط درجته عن اقل العوام ولاينافي العصمة القدرة

قال وامتناع الشر يوجب عصمته ولانه حافظ للشرع ولوجوب الانكار عليه لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه ولانحطاط درجته عن اقل العوام **اقول** ذهبت الامامية والاسماعيلية الى ان الامام يجب ان يكون معصوما وخالف فيه جميع الفرق والدليل على ذلك وجوه الاول ان الامام لو لم يكن معصوما لزم الشر والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المقتضي لوجوب نصب الامام هو تجويز الخطاء على الرعية فلو كان هذا المقتضي ثابتا في حق الامام وجب ان يكون له امام آخر ويتسلسل او ينتهي الى امام لا يجوز عليه الخطاء فيكون هو الامام الاصلي الثاني ان الامام حافظ للشرع فيجب ان يكون معصوما اما المقدمة الاولى فلان الحافظ للشرع ليس هو الكتاب لعدم احاطته بجميع الاحكام التفصيلية ولا السنة لذلك ايضا ولا اجماع الامة لان كل واحد منهم على تقدير عدم المعصوم فيهم يجوز عليه الخطاء فالمجموع كذلك ولان اجماعهم ليس لدلالة والا لاشتهرت ولا لامارة اذ يمتنع اتفاق الناس في ساير البقاع على الامارة الواحدة كما يعلم بالضرورة عدم اتفاقهم على اكل طعام معين في وقت واحد ولا لهما فيكون باطلا ولا القياس لبطلان القول به على ما ظهر في اصول الفقه وعلى تقدير تسليمه فليس بحافظ للشرع بالاجماع ولا البراءة الاصلية لانه لو وجب المصير اليها لما وجب بعثة الانبياء وللاجماع على عدم حفظها للشرع فلم يبق الا الامام فلو جاز الخطاء عليه لم يبق وثوق بما تعبدنا الله تعالى به وما كلفناه وذلك يناقض الغرض من التكليف وهو الانقياد الى مراد الله تعالى الثالث انه لو وقع منه الخطاء لوجب الانكار عليه وذلك يضاد امر الطاعة له بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم الرابع لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الامام والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان امامته انقياد الامة له وامتثال اوامره واتباعه فيما يفعله فلو وقعت المعصية منه لم يجب شيء من ذلك وهو مناف لنصبه الخامس انه لو وقع منه المعصية لزم ان يكون اقل درجة من العوام لان عقله اشد ومعرفته بالله تعالى وعقابه وثوابه اكثر فلو وقع منه المعصية كان اقل حالا من الرعية وكل ذلك باطل قطعا **قال** ولاينافي العصمة القدرة **اقول** اختلف القايلون بالعصمة في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا فذهب قوم منهم الى عدم تمكنه من ذلك وذهب آخرون الى تمكنه منها اما الاولون فمنهم من قال ان المعصوم مختص في بدنه او نفسه بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعصية ومنهم من قال ان العصمة هو القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وهو قول ابي الحسين البصري واما الآخرون الذين لم يسلبوا القدرة فمنهم من فسرها بانه الامر الذي يفعله الله تعالى بالعبد من الالطاف المقربة

الى الطاعات التي يعلم معها انه لا يقدم على المعصية بشرط ان لا ينتهي ذلك الامر الى الالجاء ومنهم من فسرها بانها ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي واخرون قالوا العصمة لطف يفعله الله تعالى بصاحبها لا يكون معه داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية واسباب هذه اللطف امور اربعة احدها ان يكون لنفسه او لبدنه خاصية تقتضي ملكة مانعة من الفجور وهذه الملكة مغايرة للفعل الثاني ان يحصل له علم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات الثالث تاكيد هذه العلوم بتتابع الوحي او الالهام من الله تعالى الرابع مؤاخذته على ترك الاولى بحيث يعلم انه لا يترك مهملا بل يضيق عليه الامر في غير الواجب من الامور الحسنة فاذا اجتمعت هذه الامور فان الانسان معصوما والمصنف اختار المذهب الثاني وهو ان العصمة لا تنافي القدرة بل المعصوم قادر على فعل المعصية والا لما استحق المدح على ترك المعصية ولا الثواب ولبطل الثواب والعقاب في حقه فكان خارجا عن التكليف وذلك باطل بالاجماع وبالنقل في قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي **المسئلة الثالثة** في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره

قال وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي **اقول** الامام يجب ان يكون افضل من رعيته لانه اما ان يكون مساويا لهم او انقص منهم او افضل والثالث هو المطلوب والاول محال لانه مع التساوي يستحيل ترجيحه على غيره بالامامة والثاني ايضا محال لان المفضول يقبح عقلا تقديمه على الفاضل ويدل عليه ايضا قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ويدخل تحت هذا الحكم كون الامام افضل في العلم والدين والكرم والشجاعة وجميع الفضائل النفسانية والبدنية **المسئلة الرابعة** في وجوب النص على الامام **قال** والعصمة تقتضي النص وسيرته عليه السلام **اقول** ذهبت الامامية خاصة الى ان الامام يجب ان يكون منصوصا عليه وقالت العباسية ان الطريق الى تعيين الامام النص او الميراث وقالت الزيدية تعيين الامام بالنص او الدعوة الى نفسه وقال باقي المسلمين الطريق انما هو النص او اختيار اهل الحل والعقد والدليل على ما ذهبنا اليه وجهان الاول انا قد بينا انه يجب ان يكون الامام معصوما والعصمة امر خفي لا يعلمها الا الله تعالى فيجب ان يكون نصبه من قبله تعالى لانه العالم بالشرط دون غيره الثاني ان النبي صلى الله عليه وآله كان اشفق على الناس من الوالد على ولده حتى انه عليه السلام ارشدهم الى اشياء لا نسبة لها الى الخليفة بعده كما ارشدهم في قضاء الحاجة الى امور كثيرة مندوبة وغيرها من الوقائع وكان عليه السلام اذا سافر عن المدينة يوما او يومين استخلف فيها من يقوم بامر المسلمين ومن هذا حاله كيف ينسب اليه اهمال امته وعدم ارشادهم في اجل الاشياء واسناها واعظمها قدرا واكثرها

بحث افضلية الامام

بحث منصوصية الامام

وهما مختصان بعلي عليه السلام والنص الجلي في قوله سلموا عليه بامرة المؤمنين وانت الخليفة بعدي وغيرهما

ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية ولما اجتمعت فيه من الاوصاف على ...

في بيان ان الامام بعده علي بن ابيطالب

فايدة واشد حاجة اليها وهو المتولي لامورهم بعده فوجب من سيرته عليه السلام نصبا ما بعده والنص عليه وتعريفهم اياه وهذا برهان لمي

المسئلة الخامسة في ان الامام بعد النبي بلا فصل علي بن ابي طالب

قال وهما مختصان بعلي عليه السلام **اقول** العصمة والنص مختصان بعلي اذ الامة بين قايلين احدهما لم يشترطهما والثاني المشترطون وقد بينا بطلان قول الاوايل فانحصر الحق في قول الفريق الثاني وكل من اشترطهما قال ان الامام هو علي **قال** والنص الجلي في قوله سلموا عليه بامرة المؤمنين وانت الخليفة بعدي وغيرهما **اقول** هذا دليل ثان على ان الامام هو علي وهو النص الجلي من رسول الله صلى الله عليه وآله في مواضع وتواترت به الامامية ونقلها غيرهم نقلا شايعا ذايعا منها انه لما انزل قوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين امر رسول الله ابا طالب ان يصنع له طعاما وجمع بني عبد المطلب فقال لهم ايكم يوازرني ويبايعني فيكن اخي وخليفتي من بعدي ووصيي فقال علي انا ابايعك واوازرك فقال رسول الله هذا اخي ووصيي وخليفتي بعدي ووارثي فاسمعوا له واطيعوا له ويقول له انت اخي ووصيي وخليفتي بعدي وقاضي ديني ومنها انه لما آخى بين الصحابة ولم يتخلف سوى علي عليه السلام فقال يا رسول الله صلى الله عليه آخيت بين الصحابة دوني فقال له عليه السلام الم ترض ان تكون اخي وخليفتي من بعدي وآخا بينه وبينه ومنها ان رسول الله صلى الله عليه وآله تقدم الى اصحابه بان سلموا على علي عليه السلام بامرة المؤمنين وقال فيه انه سيد المسلمين وامام المتقين وقايد الغر المحجلين وقال فيه هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة والنصوص في ذلك كثيرة بل اكثر من ان تحصى ذكرها المخالف والموالف الى ان بلغ مجموعها التواتر **قال** ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية ولما اجتمعت الاوصاف في علي **اقول** هذا دليل آخر على امامة علي وهو قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والاستدلال بهذه الاية يتوقف على مقدمات احديها ان لفظة انما للحصر ويدل عليه المنقول والمعقول اما المنقول فلاجماع اهل العربية عليه واما المعقول فلان لفظة ان للاثبات وما للنفي قبل التركيب فيكون كذلك بعد التركيب عملا بالاستصحاب وللاجماع على هذه الدلالة ولا يصح تواردهما على معنى واحد ولا صرف الاثبات الى غير المذكور والنفي الى المذكور للاجماع فبقي العكس وهو صرف الاثبات الى المذكور والنفي الى غيره وهو معنى الحصر الثانية ان الولي يفيد الاولى بالتصرف والدليل عليه نقل اهل اللغة واستعمالهم كقولهم السلطان ولي من لا ولي له وكقولهم ولي الدم وولي الميت وكقوله ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل الثالثة ان المراد بذلك بعض المؤمنين لانه تعالى وصفهم بوصف مختص ببعضهم ولانه لولا ذلك لزم اتحاد الولي والمتولي

واذا تمهدت هذه المقدمات فنقول المراد بهذه الايات هو علي عليه السلام للاجماع الحاصل على ان من حصر
بها بعض المؤمنين قال انه علي ع فصرفها الى غيره خرق للاجماع ولانه عليه السلام اما كل المراد او بعضه
للاجماع وقد بينا عدم العمومية فيكون هو كل المراد ولان المفسرين اتفقوا على ان المراد بهذه الاية علي ع
لانه لما تصدق بخاتمه حال ركوعه نزلت هذه الاية فيه ولا خلاف في ذلك **قال** ولحديث الغدير
المتواتر **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله قال في
غدير خم وقد رجع من حجة الوداع معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وقد نقل المسلمون كافة
هذا الحديث نقلا متواترا لكنهم اختلفوا في دلالته على الامامة ووجه الاستدلال به ان لفظة مولى
يفيد الاولى لان مقدمة الحديث يدل عليه ولان عرف اللغة يقتضيه وكذا الاستعمال لقوله تعالى النار مولاهم
اي اولى بهم وقول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم وقولهم مولى العبد اي الاولى بتدبيره والتصرف
فيه ولانها مشتركة بين معان غير مرادة هنا الا الاولى ولانه اما كل المراد او بعضه لا يجوز خروجه عن الارادة
لانه حقيقة فيه ولم يثبت ارادة غيره **قال** والحديث المنزلة المتواتر **اقول** هذا دليل اخر
على امامة علي عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله قال له انت مني بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبي بعدي وتواتر المسلمون بنقل هذا الحديث لكنهم اختلفوا في دلالته على الامامة وتقرير
الاستدلال به ان عليا عليه السلام له جميع منازل هرون من موسى بالنسبة الى النبي لان الوحدة
منفية هنا للاستثناء المشروط بالكثرة وغير العموم ليس بمراد للاستثناء المخرج ما لولاه لوجب دخوله
كالعدد والاصل عدم الاشتراك ولانتفاء القائل بالكثرة من دون العموم ولعدم فهم المراد من خطاب الحكيم
لولاه ومن جملة المنازل الخلافة بعده لو عاش لثبوتها له في حيوته **قال** ولاستخلافه على المدينة
فيتم للاجماع **اقول** هذا دليل على امامته عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله استخلفه
على المدينة وارجف المنافقون بامير المؤمنين ع فخرج الى النبي ص وقال يا رسول الله ان المنافقين زعموا انك
خلفتني استثقالا وتحرزا مني فقال عليه السلام كذبوا انما خلفتك لما تركت ورائي فارجع يا خليفتي
افلا ترضى يا علي ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي واذا كان خليفته على المدينة في تلك
الحال ولم يعزله قبل موته ولا بعده استمرت ولايته عليها فلا يكون غيره خليفة عليها واذا انتفت خلافة
غيره عليها انتفت خلافته على غيرها للاجماع فثبت الخلافة له عليه السلام لا يقال قد استخلف النبي
عليه السلام جماعة على المدينة وعلى غيرها ومع ذلك فليسوا ائمة عندكم لانا نقول ان بعضهم عزله عليه السلام

ولقوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدّال ولانه افضل وامامة المفضول قبيحة عقلاً ولظهور

المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ودفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك وادعى الامامة فيكون صادقاً ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة فيتعين هو ع لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين ولقوله تعالى واولي الامر منكم ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم لتقدم

والباقون لم يقل احد بامامتهم **قال** ولقوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدّال **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي ع وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله قال انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدّال وهذا نص صريح في الولاية والخلافة على ما تقدم **قال** ولانه افضل وامامة المفضول قبيحة عقلاً **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي ع وتقريره انه ع افضل من غيره على ما ياتي فيكون هو الامام لان تقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلاً وللسمع على ما تقدم **قال** ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ودفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك وادعى الامامة فيكون صادقاً **اقول** هذا دليل اخر على امامة امير المؤمنين وتقريره انه قد ظهر على يده معجزات كثيرة وادعى الامامة له دون غيره فيكون صادقاً اما المقدمة الاولى فلما تواتر عنه انه فتح باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلاً من اشد الناس قوة وخاطبه الثعبان على منبر الكوفة وسئل عنه فقال انه كان من حكام الجن اشكل عليه مسئلة اجبت عنها ولما توجه الى صفين اصابهم عطش عظيم فامرهم فحفروا قريباً من دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل ع فاقلعها ودحا بها مسافة بعيدة فظهر الماء فشربوا ثم اعادها فنزل صاحب الدير واسلم فسئل عنه ذلك فقال بني هذا الدير على قالع هذه الصخرة ومضى من قبلي ولم يدركوه واستشهد معه بالشام وحارب مع الجن وقتل منهم جماعة كثيرة لما ارادوا وقوع الضرر بالنبي ع حيث صار الى بني المصطلق وردت الشمس له مرتين وغير ذلك من الوقايع المشهورة الدالة على صدق فاعلها واما المقدمة الثانية فظاهرة منقولة بالتواتر ولا يشك احد في انه ع ادعى الامامة بعد رسول الله ص **قال** ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة فيتعين هو ع **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي ع وهو ان غيره ممن ادعى لهم الامامة كالعباس وابي بكر كانا كافرين قبل ظهور النبي فلا يصلحان للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد بالعهد هنا الامامة لانه جواب دعاء ابراهيم ع **قال** ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي ع وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امر بالكون مع الصادقين اي المعلوم منهم الصدق ولا يتحقق ذلك الا في حق المعصوم اذ غيره لا يعلم صدقه ولا معصوم غير علي ع بالاجماع **قال** ولقوله تعالى واولي الامر منكم **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي ع وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بالاتباع والطاعة لاولي الامر والمراد منه المعصوم اذ غيره لا اولوية له تقتضي وجوب طاعته ولا معصوم غير علي بالاجماع **المسئلة السادسة** في الادلة الدالة على عدم امامة غير علي **قال** ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم لتقدم

وقد خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله بخبر رواه ومنع فاطمة عليها السلام فدكا مع ادعاء النحلة لها وشهد علي وام ايمن وصدق الازواج في ادعاء الحجرة لهن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز واوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم ولقوله ان لي شيطانا يعتريني

كفرهم **اقول** هذه ادلة تدل على ان غير علي لا يصلح للامامة الاول ان ابا بكر وعمر وعثمان قبل ظهور النبي كانوا كفرة فلا ينالوا عهد الامامة لا بمر وقد تقدمت **قال** وقد خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله بخبر رواه **اقول** هذا دليل اخر على عدم صلاحية ابي بكر للامامة وتقريره انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله ولم نورث فاطمة واستند الى خبر رواه هو عن النبي في قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وعموم الكتاب يدل على خلاف ذلك وايضا قوله تعالى وورث سليمن داود وقوله في قصة زكريا يرثني ويرث من ال يعقوب ينافي هذا الخبر وقالت له فاطمة عليها السلام اترث اباك فلا ارث ابي لقد جئت شيئا فريا ومع ذلك فهو خبر واحد لم يعرف من احد من الصحابة موافقة على نقله فكيف يعارض الكتاب العزيز المتواتر وكيف بين رسول الله هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن ورثته ولو كان هذا الحديث صحيحا عند اهله لم يمسك امير المؤمنين سيف رسول الله وبغلته وعمامته ونازع العباس عليا بعد موت فاطمة ولو كان هذا الحديث معروفا عندهم لم يجز لهم ذلك وروي ان فاطمة قالت يا ابا بكر انت ورثت رسول الله ام ورثته اهله قال بل ورثه اهله فقال ما بال سهم رسول الله فقال سمعت رسول الله ان الله اذا اطعم نبيا طعمة كانت لولي الامر بعده وذلك يدل على انه لا اصل لهذا الخبر **قال** ومنع فاطمة عليها السلام فدكا مع ادعاء النحلة لها وشهد علي وام ايمن وصدق الازواج في ادعاء الحجرة لهن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز **اقول** هذا دليل اخر على الطعن في ابي بكر وعدم صلاحيته للامامة وهو انه اظهر الغضب على امير المؤمنين وعلى فاطمة بنت رسول الله لانها ادعت فدكا وذكرت ان النبي نحلها اياها فلم يصدقها في قولها مع انها معصومة ومع علمه بانها من اهل الجنة واستشهدت عليا وام ايمن مع رجل او امراة مع امراة وصدق ازواج النبي في ادعاء ان الحجرة لهن ولم يجعل الحجرة صدقة ولما عرف عمر بن عبد العزيز كون فاطمة مظلومة رد على اولادها فدكا ومع ذلك فان فاطمة عليها السلام كان ينبغي لابي بكر انحالها فدكا ابتداء لو لم تدعه او يعطيها اياها بالميراث **قال** واوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا **اقول** هذا وجه اخر يدل على الطعن في ابي بكر وهو ان فاطمة لما حضرتها الوفاة اوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر غيظا عليه ومنعا له عن ثواب الصلوة عليها فدفنت ليلا ولم يعلم ابو بكر بذلك واخفي قبرها لئلا يصلي على القبر ولم يعلم بقبرها الى الان **قال** ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم **اقول** هذا وجه اخر في الطعن على ابي بكر وهو انه قال يوم السقيفة اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وهذا الاخبار ان كان حقا لم يصلح للامامة لاعترافه بعدم الصلاحية مع وجود علي وان لم يكن حقا فعدم صلوحه للامامة اظهر **قال** ولقوله ان لي شيطانا يعتريني **اقول** هذا دليل اخر على عدم صلاحيته للامامة

وهو قوله ان لى شيطانا يعتريني وهذا يبطل اعتراض الشيطان له فى كثير من الاحكام ومثل هذا لا يصلح للامامة

قال ولقول عمر كانت بيعة ابى بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه **اقول** هذا دليل اخر يدل على الطعن فيه لان عمر عندهم كان اماما وقال فى حقه كانت بيعة ابى بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه فبيّن عمر انّ بيعته كانت خطأ على غير الصواب ان مثلها مما يجب فيه المقاتلة وهذا من اعظم ما يكون من الذم والتخطئة **قال** وشك عند موته فى استحقاقه للامامة **اقول** هذا دليل اخر يدل على عدم امامة ابى بكر وهو انه قال لما حضرته الوفات ليتني كنت سالت رسول الله هل للانصار فى هذا الامر حق وقال ايضا ليتني فى ظل بنى ساعدة ضربت يدى على يد احد الرجلين فكان هو الامير وكنت الوزير وهذا كله يدل على تشككه فى استحقاقه للامامة واضطراب امره فيها وانه كان يرى ان غيره اولى بها **قال** وخالف الرسول فى الاستخلاف عندهم وفى توليته من عزله **اقول** هذا طعن اخر فى ابى بكر وهو انه خالف الرسول فى الاستخلاف عندهم لان النبى عندهم لم يستخلف احدا فيكون مخالفا للنبى عندهم ومخالفة النبى توجب الطعن وايضا فانه خالف النبى فى استخلاف من عزله النبى لانه استخلف عمر بن الخطاب وكان النبى لم يوله عملا سوى انه بعثه فى خيبر فرجع منهزما وولاه امر الصدقات فشكاه العباس الى النبى فعزله وانكرت الصحابة على ابى بكر ذلك حتى قال له طلحة وليت علينا فظا غليظا **قال** وفى التخلف عن جيش اسامة مع علمهم لقصد البعد وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلى لم يول عليه احدا وهو افضل من اسامة **اقول** هذا دليل اخر على الطعن فى ابى بكر وهو انه خالف النبى حيث امره هو وعمر بن الخطاب وعثمان فى تنفيذ جيش اسامة لانه قال فى حال مرضه حالا بعد حال نفذوا جيش اسامة وكان الثلثة فى جيشه وفى جملة من يجب لنفوذ معه فلم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبى لان غرضه التنفيذ من المدينة تبعدا لثلثة عنها بحيث لا يتوثبوا على الامامة بعد موت النبى ولهذا جعل الثلثة فى الجيش ولم يجعل عليا معه وجعل النبى اسامة امير الجيش وكان فيه ابو بكر وعمر وعثمان فهو افضل منهم وعلى افضل من اسامة ولم يول عليه احدا فيكون هو افضل الناس كافة **قال** ولم يتول عملا فى زمانه واعطاه سورة برائة فنزل جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرءها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا. **اقول** هذا طعن اخر على ابى بكر وهو انه لم يول النبى عملا فى حيوته اصلا سوى انه اعطاه سورة برائة وامره بالحج بالناس فلما قضى بعض الطريق نزل جبرئيل على النبى وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرءها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا وولاه الحج بالناس وهذا يدل على ان ابا بكر لم يكن اهلا

ولم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار الفجاءة السلمي ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة و

لامارة الحج فكيف يكون اهلا للامامة بعده ولان من لا يؤمن على اداء سورة فيها كيف يؤمن على الامامة بعد النبي صلى الله عليه وآله **قال** ولم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار الفجاءة السلمي ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة واضطرب في احكامه ولم يحد خالدا ولا اقتص منه **اقول** هذا طعن آخر في ابي بكر وهو انه لم يكن عارفا بالاحكام فلا يجوز نصبه للامامة اما المقدمة الثانية فقد مرت واما الاولى فلانه قطع سارقا من يساره وهو خلاف الشرع واحرق الفجاءة السلمي بالنار وقد نهى النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب النار وسئل عن الكلالة فلم يعرف ما يقول فيها ثم قال اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله فان كان خطاء فمني ومن الشيطان والحكم بالرأي باطل وسألته جدة عن ميراثها فقال لها لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه ارجعي حتى اسأل الله واخبره المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة ان النبي صلى الله عليه وآله اعطاها السدس واضطرب في كثير من الاحكام وكان يستفتي الصحابة فيها وذلك دليل واضح على قصور علمه وقلة معرفته وقتل خالد بن الوليد مالك بن نويرة وتزوج امرأته ليلة قتله وضاجعها فلم يحده على الزنا ولا قتله بالقصاص واشار عليه عمر بقتله وعزله فقال لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار **قال** ودفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد نهى الله تعالى دخوله في حيوته وبعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم ورد عليه الحسنان لما بويع وندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام **اقول** هذا طعن آخر في ابي بكر وهو انه دفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد نهى الله تعالى عن الدخول بغير اذن النبي صلى الله عليه وآله حال حيوته فكيف بعد موته وبعث الى بيت امير المؤمنين عليه السلام لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم واخرجوا عليا عليه السلام كرها وكان معه الزبير في البيت فكسروا سيفه واخرجوا من الدار من اخرجوا وضربت فاطمة والقت جنينا اسمه محسن ولما بويع ابو بكر صعد المنبر فجاءت الحسن والحسين عليهما السلام مع جماعة من بني هاشم وغيرهم فانكروا عليه وقال له الحسن والحسين هذا مقام جدنا ولست له اهلا ولما حضرته الوفاة قال ليتني كنت تركت بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا يدل على خطائه في ذلك **قال** وامر عمر برجم امرأة حامل واخرى مجنونة فنهاه علي عليه السلام فقال عمر لولا علي لهلك عمر **اقول** هذا طعن على عمر يمنع من الامامة له وهو ان عمر اتى اليه بامرأة قد زنت وهي حامل فامر برجمها فقال له علي ان كان لك عليها سبيل فليس لك على حملها سبيل فامسك وقال لولا علي لهلك عمر وامر بامرأة مجنونة زنت فامر برجمها فقال له علي عليه السلام ان القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فامسك وقال لولا علي لهلك عمر ومن يخفى عليه هذه الامور الظاهرة في الشريعة كيف يستحق الامامة **قال** وتشكك في موت النبي صلى الله عليه وآله حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني

اضطرب في احكامه ولم يحد خالدا ولا اقتص منه ودفن في بيت رسول الله وقد نهى الله تعالى دخوله في حيوته وبعث الى بيت امير المؤمنين عليه السلام لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم ورد عليه الحسنان لما بويع وندم على كشف بيت فاطمة وامر برجم امرأة حامل واخرى مجنونة فنهاه علي فقال عمر لولا علي لهلك عمر وتشكك في موت النبي حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني

لم اسمع هذه الایة **اقول** هذا طعن اخو وهو ان عمر لم یکن حافظا للکتاب العزیز ولم یکن متدبر الایات فلا یستحق الامامة ورد لک انه قال عند موت النبی واللہ مامات محمد صلی اللہ علیہ وآلہ حتی یقطع ایدی رجال وارجلهم فلما تنبه ابوبکر بقوله تعالی انک میت وانهم میتون وبقوله افائن مات اوقتل انقلبتم علی اعقابکم قال کانی ما سمعت بهذه الایة وقال ایقنت بوفاته **قال** ثم قال کل الناس افقه من عمر حتی المخدرات فی الحجال المانع من المغالات فی الصداق **اقول** هذا طعن اخو وهو ان عمر قال یوما فی خطبته من غال فی صداق ابنته جعلته فی بیت المال فقالت له امراة کیف تمنعنا ما احل اللہ لنا فی کتابه بقوله اوتیتم احدیهن قنطارا فقال عمر کل الناس افقه من عمر حتی المخدرات فی البیوت ومن یشتبه علیه مثل هذا الحکم الظاهر لا یصلح للامامة **قال** واعطی ازواج النبی واقرض ومنع اهل البیت علیهم السلام من خمسهم **اقول** هذا طعن اخو وهو ان عمر کان یعطی ازواج النبی من بیت المال حتی کان یعطی عایشة وحفصة عشرة الاف درهم کل سنة واخذ من بیت المال ثمانین الف درهم فانکر علیه ذلک فقال اخذته علی جهة القرض ومنع اهل البیت الخمس الذی اوجبه اللہ تعالی لهم فی الکتاب العزیز **قال** وقضی فی الحد بمائة قضیب وفضل فی القسمة ومنع المتعتین **اقول** هذه مطاعن اخو وهو ان عمر غیر عارف باحکام الشریعة فقضی فی الحد بمائة قضیب وروی تسعین قضیبة وهو یدل علی قلة معرفته بالاحکام الظاهرة وایضا فضل فی القسمة والعطاء والواجب التسویة وقال متعتان کانتا علی عهد رسول اللہ انا انهی عنهما واعاقب علیهما مع ان النبی تاسف علی فوات المتعة ولولم تکن افضل من غیرها من انواع الحج لما فعل النبی ذلک وجماعة کانوا قد ولدوا من المتعة ولولم یکن سایغة لم یقع منهم ذلک **قال** وحکم فی الشوری بضد الصواب **اقول** هذا طعن اخو وهو ان عمر خالف رسول اللہ عندهم حیث لم یفوض الامر الی اختیار الناس وخالف ابابکر حیث لم ینص علی امام بعده ثم انه طعن فی کل واحد ممن اختاره للشوری واظهر کراهیته ان یتقلد امر المسلمین میتا کما یقلده حیا ثم یقلده وجعل الامامة فی ستة نفر ثم ناقض نفسه فجعلها فی اربعة بعد الستة ثم فی ثلثة ثم فی واحد فجعل الی عبد الرحمن بن عوف الاختیار بعد ان وصفه بالضعف ثم قال ان اجتمع امیر المؤمنین وعثمان فالامر ما قالاه وان صاروا ثلثة ثلثة فالقول الذین فیهم عبد الرحمن لعلمه بعدم الاجتماع من علی وعثمان وعلمه بان عبد الرحمن لا یعدل بها عن اخیه عثمان ابن عمه ثم امر بضرب اعناقهم ان تاخروا عن البیعة ثلثة ایام وامر بقتل من خالفا الاربعة منهم او الذین فیهم عبد الرحمن وکیف یسوغ له قتل علی وعثمان وغیرهما وهما من اکابر المسلمین **قال** وخرق کتاب فاطمة علیها السلام

واعطی ازواج النبی واقرض ومنع اهل البیت علیهم السلام من خمسهم وقضی فی الحد بمائة قضیب وفضل فی القسمة ومنع المتعتین وحکم فی الشوری بضد الصواب وخرق کتاب فاطمة علیها السلام

وولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر من المسلمين ما احدثوا واثر اهله بالاموال وحمى لنفسه ودفع منه

اقول هذا طعن اخر وهو ان فاطمة لما طالبت المنازعة بينها وبين ابي بكر رد ابو بكر عليها فدكا وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب فخرقه ودعت عليه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فدك

قال وولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر من المسلمين ما احدثوا اقول هذا طعن على عثمان وهو انه ولى امور المسلمين من ظهر منه الفسق والخيانة وقسم الولايات بين اقاربه وقد كان عمر حذره وقال له اذا وليت هذا الامر فلا تسلط ال ابي معيط على رقاب الناس وصدق عمر فيه في قوله انه كلف باقاربه واستعمل الوليد بن عقبه حتى ظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران فاستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما اخرج به اهل الكوفة عنها وولى عبد الله بن ابي سرح مصر حتى تظلم منه اهلها وكاتب ابن ابي سرح ان يستمر على ولايته سرا بخلاف ما كتب اليه جهرا وامره بقتل محمد بن ابي بكر وولى معاوية الشام فاحدث من الفتن ما احدث قال واثر اهله بالاموال اقول هذا طعن اخر على عثمان وهو انه كان يؤثر اهل بيته واقاربه الاموال العظيمة من بيت مال المسلمين فانه دفع الى اربعة نفر من قريش اربعمائة الف دينار حيث زوجهم بناته ودفع الى مروان الف الف لاجل فتح افريقيه ومن قبله كان يعطي بقدر الاستحقاق ولا يعطي لاجل الاقارب قال وحمى لنفسه اقول هذا طعن اخر وهو ان عثمان حمى الحمى لنفسه عن المسلمين ومنعهم عنه وذلك مناف للشرع لان النبي جعل الناس في الماء والكلاء والنار شرعا سواء قال ودفع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة اقول هذا طعن اخر وهو ان عثمان ارتكب من الصحابة ما لا يجوز وجوزه لهم ملا فضرب ابن مسعود حتى مات عند احراق المصاحف واحرق مصحفه وانكر عليه قرائته وقد قال صلى الله عليه واله من اراد ان يقرء القران غضا فليقرأ بقرائة ابن ام عبد وكان ابن مسعود يطعن في عثمان ويكفره وضرب عمار بن ياسر حتى صار به فتق وكان عمار يطعن في عثمان وكان يقول قتلناه كافرا واستحضر ابا ذر من الشام لهوى معوية وضربه ونفاه الى الربذة مع ان النبي كان مقربا لهؤلاء الصحابة وشاكرا لهم قال واسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما اقول هذا طعن اخر وهو ان عثمان كان يسقط الحدود ويبطلها ولا يقيمها لاجل هوى نفسه ومثل هذا لا يصلح للامامة فانه لم يقتل عبد الله بن عمر لما قتل الهرمزان بعد اسلامه ولما ولى امير المؤمنين طلبه لاقامة القصاص عليه فلحقه بمعوية ولما وجب على الوليد بن عقبه

اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما

وخذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين قتله الله ولم يدفن الا بعد ثلث وعابوا عيبته عن بدر واحد

حد الشرب واراد ان يسقط عنه فحده امير المؤمنين وقال لا يبطل حدود الله وانا حاضر **قال** وخذلته

الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين قتله الله ولم يدفن الا بعد ثلث وعابوا عيبته عن بدر واحد

والبيعة **اقول** هذا مطاعن اخر وهو ان الصحابة خذلوا عثمان حتى قتل وقد كان يمكنهم الدفع

عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك الا لما ساغ لهم التاخر عن نصرته و قال امير المؤمنين الله

قتله وتركوه بعد القتل ثلثة ايام ولم يدفنوه وذلك يدل على شدة غيظهم عليه وافراطهم في الحنق

لما اصابهم من ضرره وظلمه وعابت الصحابة عليه غيبته عن بدر واحد ولم يشهد بيعة الرضوان المسئلة

الرابعة في ان عليا افضل الصحابة **قال** وعلي عليه السلام افضل لكثرة جهاده وعظم

بلائه في وقايع النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر وحنين

وغيرها **اقول** اختلف الناس ههنا فقال عمر وعثمان وابن عمر وابو هريرة من الصحابة ان ابا بكر

افضل من علي وبه قال من التابعين الحسن البصري وعمرو بن عبيد وهو اختيار النظام وابي عثمان

الجاحظ وقال الزبير والمقداد وسلمان وجابر بن عبد الله وعمار وابو ذر وحذيفة من الصحابة ان عليا

افضل وبه قال من التابعين عطاء ومجاهد وسلمة بن كهيل وهو اختيار البغداديين كافة والشيعة باجمعهم

وابي عبد الله البصري وتوقف الجبائيان وقاضي القضاة قال ابو علي الجبائي ان صح خبر الطاير

فعلي افضل ونحن نقول ان الفضايل اما نفسانية او بدنية وعلي كان اكمل وافضل من باقي

الصحابة فيهما والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف الاول ان عليا كان اكثر جهادا واعظم بلاء

في غزوات النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في ذلك منها في غزوة بدر وهي اول حرب امتحن الله

بها المؤمنين لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي الوليد بن عتبة بن ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة

ثم العاص بن سعد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد وكان

شجاعا وسال النبي ان يكفيه امره فقتله علي ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي

من المسلمين وثلثة الاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك كانت الراية في يد

علي ومنها في غزاة احد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة

وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي فاخذ الراية غيره فقتله ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد

حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنايم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على

النبي فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي فنظر اليه

النبي بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان اكثر المقتولين من علي ومنها يوم الاحزاب

والبيعة وعلي افضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايع النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة [بدر] واحد ويوم الاحزاب وخيبر وحنين وغيرها

ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول وكثرة استفادته عنه ورجعت الصحابة اليه فى اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبى اقضاكم على واستند الفضلاء فى جميع العلوم اليه واخبرهو عليه السلم بذلك

وقد بالغ فى قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه
المسلمون وعلىّ يروم مبارزته والنبىّ يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له
وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة لما دعى عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا ع
فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذى نفس حذيفة بيده لعمله فى ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل
اصحاب محمد صلى الله عليه واله الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يدى علىّ وقال النبىّ
لضربة علىّ خير من عبادة الثقلين ومنها فى غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفىّ وفتح الله تع
على يديه فان النبىّ حصر حصينهم تسعة عشر يوما وكانت الراية بيد علىّ فاصابه رمد فسلم
النبىّ الراية الى ابى بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خايفين فدفعها من الغد الى عمر
ففعل مثل ذلك فقال ع لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرار
غير فرار فقال بعلىّ ائتونى فقيل به رمد فتفل فى عينه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم
اصحابه وغلقوا الابواب ففتح على الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما
انصرفوا اخذه بيمينه و دحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله
سبعون رجلا وقال ع والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية ومنها
فى غزاة حنين وقد سار النبى فى عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن يغلب
القوم من قلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبىّ سوى تسعة نفر علىّ والعباس وابنه الفضل و
ابو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن زبير وعتبه ومصعب ابنا ابى
لهب فخرج ابو جرول فقتله علىّ فانهزم المشركون واقبل المسلمون بعد نداء النبىّ وصاقوا
العدو فقتل على اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقايع الماثورة والغزوات
المشهورة التى نقلها ارباب السير وكانت الفضيلة باجمعها فى ذلك لعلىّ واذا كان اكثر جهادا كان
افضل من غيره واكثر ثوابا **قال** ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول وكثرة استفادته
عنه ورجعت الصحابة اليه فى اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبى اقضاكم علىّ واستند الفضلاء فى
جميع العلوم اليه واخبرهو عليه السلام بذلك **اقول** هذا هو الوجه الثانى فى بيان ان عليا افضل
من غيره وهو انه اعلم من غيره فيكون افضل اما المقدمة الاولى فيدل عليها وجوه الاول انه كان شديد
الذكاء فى غاية قوة الحدس ونشا فى حجر رسول الله ملازما له مستفيدا منه والرسول كان اكمل الناس
وافضلهم ومع حصول القبول التام والمؤثر الكامل يكون الفعل اقوى واتم بالخصوص وقد مارس المعارف

الالهية من صغره وقد قيل العلم فى الصغر كالنقش فى الحجر وهذا برهان لمّى الثانى انّ الصحابة كانت يشتبه
الاحكام عليهم وربما افتى بعضهم بالغلط وكانوا يراجعونه فى ذلك ولم ينقل انّه عليه السلام راجع احدا
منهم فى شئ البتة وذلك يدلّ على انه افضل من الجماعة فانّه نقل عن ابى بكر
انّ بعض اليهود لقيه فقال له اين الله تع فقال على العرش فقال اليهود خلت الارض منه
حيث اختصّ ببعض الامكنة وانصرف عنه مستهزءًا بالاسلام فلقيه علىّ فقال انّ الله اين الاين
فلا اين له الى اخر الحديث فاسلم على يده وسئل عن الكلالة والأب فلم يعلم ما يقول حتى اوضح علىّ الجواب
وسئل عمر عن احكام كثيرة فحكم فيها بضدّ الصّواب فراجعه فيها علىّ فرجع الى قوله كما نقل عنه عن اسقاط
حدّ الشرب عن قدامة لمّا تلا عليه قوله تع ليس على الذين امنوا وعملوا الصّالحات جناح فيما طعموا فقال
علىّ الذين امنوا وعملوا الصّالحات لا يستحلّون محرّما وامره بردّه واستتابته فان تاب فاجلده والّا فاقتله
فلم يدر عمر كم يحدّه فامره بحدّ ثمانين وامر عمر برجم مجنونة زنت فردّه بقوله رفع القلم عن المجنون حتى
يفيق فقال لولا علىّ لهلك عمر وولدت امرأة لستّة اشهر فامر برجمها فقال انّ اقلّ الحمل ستّة اشهر بقوله
تع وفصاله فى عامين وقوله وحمله وفصاله ثلثون شهرًا وامر برجم حامل فقال علىّ ان كان لك سبيل
عليها فليس لك على ما فى بطنها سبيل فامتنع وغير ذلك من الوقايع الكثيرة الثالث انّ قال رسول الله
فى حقّه اقضاكم علىّ والقضاء يستلزم العلم وذلك ايضًا يدلّ على افضليته الرابع استناد العلماء باسرهم اليه فانّ النحاة
مستندة اليه وكذا اصول المعارف الالهية وعلم الاصول فانّ ابا الحسن الاشعرى تلميذ ابى على الجبائى من
المعتزلة وكافة المعتزلة ينتسبون اليه ويدّعون اخذ معارفهم منه واهل التفسير رجعوا الى ابن عبّاس فيه وهو تلميذ
علىّ والفقهاء تنتسبون اليه والخوارج مع بعدهم تنتسبون الى اكابرهم وهم تلامذة علىّ الخامس انه اخبر بذلك
فى عدّة مواضع كقوله سلونى عن طرق السّماء فانّى اعرف بها من طرق الارض وقال والله لو كسرت لى الوسادة
لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل
الفرقان بفرقانهم وذلك يدلّ على كمال معرفته بجميع هذه الشرايع وبالجملة فلم ينقل عن احد من الصحابة
ولا عن غيرهم ما ينقل عنه من اصول العلم **قال** ولقوله وانفسنا **اقول** هذا هو الوجه الثالث
الدالّ على انّه افضل من غيره وهو قوله تع قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم
واتفق المفسّرون كافة انّ الابناء اشارة الى الحسن والحسين عليهما السلام والنساء اشارة الى فاطمة
والانفس اشارة الى علىّ عليه السلام ولا يمكن ان يقال انّ نفسهما واحدة فلم يبق المراد من ذلك الّا المساوى
ولا شكّ فى انّ رسول الله صلى الله عليه وآله افضل النّاس فمساويه كذلك ايضًا **قال** ولكثرة سخائه

علی غیره وکان ازهد الناس بعد النبی واعبدهم واحلمهم

علی غیره **اقول** هذا وجه رابع یدل علی ان علیاً افضل من غیره وهو انه کان اسخی الناس بعد رسول الله
صلی الله علیه وآله حتی انه جاد بقوته وقوت عیاله وباتت طاویاً هو واهله ثلاثة ایام حتی انزل الله تعالی فیهم
ویطعمون الطعام علی حبه مسکیناً ویتیماً واسیراً وتصدق مرة اخری بجمیع ما یملکه وقد کان یملک اربعة دراهم
لا غیر فتصدق بدرهم لیلاً وبدرهم نهاراً وبدرهم سراً وبدرهم علانیة فانزل الله تعالی فی حقه الذین ینفقون
اموالهم باللیل والنهار سراً وعلانیة وکان یعمل بالاجرة ویتصدق بها ویشد علی بطنه الحجر وشهد له بذلک
اعداؤه فضلاً عن اولیائه قال معاویة لو ملک علی بیتاً من تبر وبیتاً من تبن لانفد تبره قبل تبنه
ولم یخلف شیئاً اصلاً وقال یا بیضاء ویا صفراء غری غیری وکان یکنس بیوت الاموال ویصلی فیها مع ان
الدنیا کانت بیده **قال** وکان ازهد الناس بعد النبی **اقول** هذا الوجه الخامس تقریره ان
علیاً کان ازهد الناس بعد رسول الله فیکون افضل من غیره بیان المقدمة الاولی ما نقل بالتواتر عنه
انه سید الابدال والیه یستند الرجال فی معرفة الزهد والتسلیک فیه وترتیب احوال الریاضات
وذکر مقامات العارفین وکان اخشن الناس ماکلاً وملبساً ولم یشبع من طعام قط قال عبید الله بن ابی
رافع دخلت یوماً علیه فقدم جراباً مختوماً فوجدنا فیه خبز شعیر یابساً مرضوضاً فاکل منه فقلت یا امیر المؤمنین
کیف تختمه فقال خفت من هذین الولدین یلتانه بزیت او سمن وهذا شیء اختص به علی ولم یشارکه فیه
غیره ولم ینل احد بعض درجته وکان نعلاه من لیف ویرقع قمیصه بجلد تارة وبلیف اخری وقل ان یأتدم
فان فعل فبالملح او الخل فان ترقی فبنبات الارض فان ترقی فبلبن وکان لا یاکل اللحم الا قلیلاً ویقول لا
تجعلوا بطونکم مقابر الحیوانات وطلق الدنیا ثلاثاً والمقدمة الثانیة ظاهرة **قال** واعبدهم **اقول**
هذا وجه سادس وهو ان علیاً کان اعبد الناس بعد رسول الله ومنه تعلم الناس صلوة اللیل واستفاد
منه ترتیب النوافل والدعوات وکانت جبهته کرکبة البعیر لطول سجوده وکان یحافظ علی النافلة حتی انه
بسط له بین الصفین نطع لیلة الهریر فصلی علیه النافلة والسهام تقع بین یدیه وصلی الی جوانبه وکانوا
یستخرجون النصول من جسده فی وقت الصلوة لانقطاعه بالکلیة الی الله تعالی حتی لا یبقی له التفات
الی غیره **قال** واحلمهم **اقول** هذا وجه سابع وهو ان علیاً کان احلم الناس بعد رسول الله
لم یقابل احداً باسائة فعفی عن مروان بن الحکم یوم الجمل وکان شدید العداوة لعلی وعفی عن عبد الله
بن الزبیر لما استاسره یوم الجمل وکان یشتم علیاً ظاهراً وقال لم تزل الزبیر رجلاً منا اهل البیت حتی
شب عبد الله وعفی عن سعید بن العاص وکان عدواً له واکرم عایشة وبعثها الی المدینة مع عشرین
امرأة عقیب حربها له وصفح عن اهل البصرة محاربتهم له ولما حارب معاویة سبق اصحاب معاویة الی

الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا بهم مثل ذلك فنهيهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيوف ما يغني عن ذلك **قال** واشرفهم خلقا **اقول** هذا وجه ثامن وتقريره ان عليا كان اشرف الناس خلقا واطلقهم وجها حتى نسبه عمر الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه وقال معوية لقيس بن سعد رحم الله ابا حسن فلقد كان هشا بشا ذا فكاهة فقال قيس اما والله لقد كان في تلك الفكاهة والطلاقة اهيب من ذي لبدتين قد مسه الطوى تلك هيبة التقوى ليس كما يهابك طغاة الشام فيكون افضل من غيره حيث جمع بين المتضادات من حسن الخلق وطلاقة الوجه وعظم شجاعته وشدة باسه وكثرة حروبه **قال** واقدمهم ايمانا **اقول** هذا وجه تاسع وتقريره ان عليا كان اقدم الناس ايمانا وروى سلمان الفارسي عن النبي انه قال اولكم ورودا على الحوض اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وقال انس بعث الله النبي يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا وقال رسول الله لفاطمة زوجتك اقدمهم سلما واكثرهم علما فقال يوما على المنبر انا الصديق الاكبر وانا الفاروق الاعظم امنت قبل ان امن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد وروى عبد الله بن الحسن قال كان امير المؤمنين يقول انا اول من صلى واول من امن بالله ورسوله ولم يسبقني بالصلوة الا نبي الله ولا نه كان في منزل رسول الله صم شديد الاختصاص عظيم الامتثال لاوامره لم يخالفه قط وابو بكر كان بعيدا عنه مجانبا له فيبعد عرض الاسلام عليه قبل عرضه على علي وبالخصوص وقد نزل قوله تع وانذر عشيرتك الاقربين لا يقال ان اسلامه كان قبل البلوغ فلا اعتبار له لانا نقول المقدمتان ممنوعتان اما الاولى فلان سن علي كان ستة وستين سنة او خمسة وستين والنبي بقي بعد الوحي ثلثة وعشرين سنة وعلي بقي بعد النبي نحوا من ثلثين سنة فيكون سنه وقت نزول الوحي فيما بين اثنى عشر سنة وبين ثلاثة عشر سنة والبلوغ في هذا الوقت ممكن فيكون واقعا لقوله زوجتك اقدمهم سلما واكثرهم علما واما الثانية فلان الصبي قد يكون رشيدا كامل العقل قبل سن البلوغ فيكون مكلفا ولهذا حكم ابو حنيفة بصحة اسلام الصبي واذا كان كذلك دل على كمال الصبي اما اولا فلان الطباع في الصبيان مجبولة على حب الابوين والميل اليهما فاعراض الصبي عنهما والتوجه الى الله تع يدل على قوة كماله واما ثانيا فلان طبايع الصبيان منافية للنظر في الامور العقلية والتكاليف لملايمة اللعب واللهو فاعراض الصبي عما يلايم طباعه الى ما ينافره يدل على عظيم مرتبته في الكمال فثبت بذلك ان عليا كان اقدمهم ايمانا فيكون

وافصحهم لساناً واشدّهم رأياً واكثرهم حرصاً على إقامة حدود الله واحفظهم للكتاب العزيز ولاخباره بالغيب

افضل لقوله والسابقون السابقون اولئك المقربون **قال** وافصحهم لساناً **اقول** هذا دليل عاشر وتقريره ان علياً كان ابلغ الناس في الفصاحة واعظمهم منزلة فيها بعد رسول الله حتى قال البلغاء كافة ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق ومنه تعلم الناس اصناف البلاغة حتى قال معوية ما سنّ الفصاحة لقريش غيره وقال ابن نباتة حفظت من خطبه مائة خطبة وقال عبد الحميد بن يحيى حفظت سبعين خطبة من خطبه **قال** واشدّهم رأياً **اقول** هذا دليل حادي عشر وتقريره ان علياً كان اشدّ الناس رأياً بعد رسول الله واجودهم تدبيراً واعرفهم تميزاً بالامور ومواقعها وهو الذي اشار على عمر بالتخلف عن حرب الروم والفرس وبعث نوابه واشار على عثمان بما فيه صلاحه وصلاح المسلمين فخالفه حتى قتل فيكون افضل من غيره **قال** واكثرهم حرصاً على اقامة حدود الله **اقول** هذا وجه ثاني عشر وتقريره ان علياً كان اكثر الناس حرصاً على اقامة حدود الله فلم يراقب في ذلك احداً ولم يلتفت الى قرابة بل كان شديد السياسة خشناً في ذات الله تعالى لم يراقب ابن عمه ولا اخاه ونقض دار مصقلة بن هبيرة ودار جرير بن عبد الله البجلي وصلب جماعة وقطع آخرين ولم يلتفت ولم يساوه في ذلك احد من الصحابة فيكون افضل من غيره **قال** واحفظهم للكتاب العزيز **اقول** هذا وجه ثالث عشر وهو ان علياً ع كان يحفظ كتاب الله تعالى على عهد الرسول ولم يكن احد يحفظه وهو اول من جمعه ونقل الجمهور انه تأخر عن البيعة بسبب اشتغاله بجمع القران العظيم وائمة القراء يستندون قراءتهم اليه كابي عمرو بن ابي العلاء وعاصم وغيرهما لانهم يرجعون الى ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذه ع فيكون افضل من غيره **قال** ولاخباره بالغيب **اقول** هذا وجه رابع عشر وتقريره ان علياً اخبر بالغيب في مواضع كثيرة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من الصحابة فيكون افضل منهم قطعاً وذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبرهم حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المراة عليها شعر يجذب كتفه مع جذبها ويرجع كتفه مع تركها وقال له اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال ع لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدنا القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد أتبين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر عليه السلام بقتل نفسه في شهر رمضان وبولاية الحجاج وانتقامه وبقطع يد جويرية بن مسهر ورجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك في ايام معاوية وبصلب ميثم التمار على باب عمرو بن حريث عاشر عشرة واراه النخلة التي يصلب على جذعها وكان كما قال وبذبح قنبر فذبحه الحجاج وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى

يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر فقال والله انى لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب واومى الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمته خالدا وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل وقال يوما على المنبر سلونى قبل ان تفقدونى فوالله لا يسئلونى عن فئة تضل مائة وتهدى مائة الا انبأتكم بناعقها وسائقها الى يوم القيمة فقام اليه رجل فقال اخبرنى كم فى راسى ولحيتى من طاقة شعر فقال لقد حدثنى خليلى بما سئلت عنه وان على كل طاقة شعر فى راسك ملكا يلعنك وعلى كل طاقة شعر فى لحيتك شيطان يستفزك وان فى بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله فلما كان من امر الحسين ما كان تولى قتله والاحاديث فى ذلك اكثر من ان تحصى نقلها المخالف والموالف **قال** واستجابة دعائه **اقول** هذا وجه خامس عشر وتقريره ان عليا كان مستجاب الدعوة سريعا دون غيره من الصحابة فيكون افضل منهم وتقرير المقدمة الاولى ما نقل بالتواتر عنه فى ذلك كما دعا على بسر بن ارطاة فقال اللهم ان بسرا باع دينه بالدنيا فاسلبه عقله ولا تبق له من دينه ما يستوجب عليك به رحمتك فاختلط عقله واتهم العيزار برفع اخباره الى معوية فانكر فقال ان كنت كاذبا فاعمى الله بصرك فعمى قبل اسبوع واستشهد جماعة من الصحابة عن حديث الغدير فشهد اثنى عشر رجلا من الانصار وسكت انس بن مالك فقال له يا انس ما يمنعك ان تشهد وقد سمعت ما سمعوا فقال يا امير المؤمنين كبرت ونسيت فقال اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض او بوضح لا يواريه العمامة فصار ابرص وكتم زيد بن ارقم فذهب بصره وغير ذلك من الوقايع المشهورة **قال** وظهور المعجزات عنه **اقول** هذا وجه سادس عشر وتقريره انه ظهرت منه معجزات كثيرة وقد تقدم ذكر بعضها ولم يحصل لغيره من الصحابة ذلك فيكون افضل منهم **قال** واختصاصه بالقرابة **اقول** هذا وجه سابع عشر وهو ان عليا كان اقرب الناس الى رسول الله فيكون افضل من غيره ولانه كان هاشميا فيكون افضل لقوله ان الله اصطفى من ولد اسمعيل قريشا واصطفى من قريش هاشميا **قال** والاخوة **اقول** هذا وجه ثامن عشر وهو ان نبيا لما اخى بين الصحابة وقرن كل شخص الى مماثله فى الشرف والفضيلة رأى عليا متكدرا فسأله عن سببه فقال انك اخيت بين الصحابة وجعلتنى متفردا فقال رسول الله الا ترضى ان تكون اخى ووصيى وخليفتى من بعدى فقال بلى يا رسول الله فواخاه من دون الصحابة فيكون افضل منهم **قال** ووجوب المحبة **اقول** هذا وجه تاسع عشر وتقريره ان عليا كان محبته ومودته واجبة دون غيره من دون الصحابة فيكون افضل منهم قطعا وبيان المقدمة الاولى انه

كان اولى القربى فيكون مودته واجبة لقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى **قال** والنصرة **اقول** هذا وجه عشرون وتقريره ان عليا اختص بفضيلة النصرة لرسول الله دون غيره من الصحابة فيكون افضل منهم وبيان المقدمة الاولى قوله تعالى فان الله هو موليه وجبرئيل وصالح المؤمنين وقد اتفق المفسرون على ان المراد بصالح المؤمنين هو علي والمولى هنا هو الناصر لان القدر المشترك بين الله تعالى وجبرئيل وجعله ثالثهم وحصر المولى في الثلثة بلفظة هو في قوله تعالى ان الله هو موليه **قال** ومساواة الانبياء **اقول** هذا وجه حادي وعشرون وتقريره ان عليا كان مساويا للانبياء المتقدمين فيكون افضل من غيره من الصحابة بالضرورة لان المساوي للافضل افضل بيان المقدمة الاولى ما رواه البيهقي عن النبي انه قال من احب ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابيطالب **قال** وخبر الطاير والمنزلة والغدير وغيرها **اقول** هذا وجه ثاني وعشرون وتقريره ان النبي اخبر في مواضع كثيرة ببيان فضله وزيادة كماله على غيره ونص على امامته منها ما ورد في خبر الطير وهو انه قال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فجاء علي فاكل معه في رواية اللهم ادخل الى احب اهل الارض اليك رواه انس وسعد بن ابي وقاص وابو رافع مولى رسول الله وابن عباس وعول ابو جعفر الاسكافي وابو عبد الله البصري على هذا الحديث في انه افضل من غيره وادعى ابو عبد الله شهرة هذا الحديث وظهوره بين الصحابة ولم ينكره احد منهم فيكون متواترا ومنها خبر المنزلة وهو قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقد كان هرون افضل اهل زمانه عند اخيه فكذا علي عند محمد ومنها خبر الغدير وهو قوله من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيف ما دار وقد بينا ان المراد بالمولى هنا الاولى بالتصرف واذا كان علي اولى من كل احد بالتصرف في نفسه كان افضل منهم قطعا اعترض بعضهم على هذا الجواز ان يكون المراد به الولاء لانه وقع مشاجرة بين امير المؤمنين وزيد بن حارثة فقال له علي انت مولاي فقال انا مولى رسول الله ولست بمولاك فبلغ ذلك رسول الله وقال من كنت مولاه فعلي مولاه والجواب من وجوه الاول ان ما ذكره ابو عبد الله البصري وهو انه لا اختصاص لعلي بالولاء دون غيره من اقارب النبي فلا يجوز حمله على هذا المعنى الثاني ما ذكره ابو عبد الله ايضا وهو ان عمر قال له بعد هذا الحديث هنيئا لك اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وقالت الانصار بعد ذلك يا مولانا فلا يجوز حمله على الولاء الثالث ان مقدمة الحديث تنفي هذا المعنى وهو قوله الست اولى منكم بانفسكم ومنها قول رسول الله في

ولانتفاء سبق كفره ولكثرة الانتفاع به وتميّزه بالكمالات النفسانيّة والبدنيّة والخارجيّة

الثدية يقتله خير الخلق والخليقة وفي رواية اخرى يقتله خير هذه الامّة وقال لفاطمة عليها السّلام ان الله اطلع على اهل الارض فاختار منهم اباك فاتخذه نبيّا ثمّ اطلع ثانية فاختار منهم بعلك وقالت عائشة كنت عند النّبيّ فاقبل عليّ فقال هذا سيّد العرب قالت قلت بابي انت وامّي الست انت سيّد العرب فقال انا سيّد العالمين وهذا سيّد العرب وعن انس انّ النّبيّ قال لعليّ انّ اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز موعدي عليّ بن ابي طالب وسال رجل عائشة عن مسيرها فقالت كان قدرا من الله فسالها عن عليّ فقالت لقد سالتني عن احبّ النّاس الى رسول الله وزوج احبّ النّاس اليه وقال لفاطمة اما ترضين انّي زوّجتك خير امّتي وعن سلمان انّه قال قال رسول الله خير من اترك بعدي عليّ بن ابي طالب وعن ابي مسعود قال قال رسول الله عليّ خير البشر فمن ابى فقد كفر وعن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله افضل امّتي عليّ بن ابي طالب **قال** ولانتفاء سبق كفره **اقول** هذا وجه ثالث عشرون وتقريره انّ عليّا لم يكفر بالله تعالى بل من حين بلوغه كان مؤمنا موحّدا بخلاف باقي الصّحابة فانّهم كانوا في زمن الجاهليّة كفرة ولا ريب بفضل من لم يزل موحّدا على من سبق كفره على ايمانه **قال** ولكثرة الانتفاع به **اقول** هذا وجه رابع وعشرون وتقريره انّ عليّا انتفع به المسلمون اكثر من نفعهم بغيره فيكون ثوابه اكثر وفضله اعظم بيان المقدّمة الاولى ما تقدّم من كثرة حروبه وشدّة بلائه في الاسلام وفتح الله البلاد على يديه وقوّة شوكة الاسلام به حتّى قال رسول الله يوم الاحزاب لضربة عليّ خير من عبادة الثقلين وبلغ في الزّهد رتبة لم يلحقه احد بعدها واستفاد النّاس عنه طرائق الرّياضة والانقطاع الى الله وكذا في السّخاوة وحسن الخلق والعبادة والتّهجّد وامّا العلم فظاهر استناد كافّة العلماء اليه واستفادتهم منه وعاش بعد ابي بكر زمانا طويلا يفيد النّاس الكمالات النفسانيّة والبدنيّة وابتلي بما لم يحصل لغيره من المشاقّ **قال** وتميّزه بالكمالات النفسانيّة والبدنيّة والخارجيّة **اقول** هذا وجه خامس وعشرون وتقريره انّ الكمالات امّا نفسانيّة وامّا بدنيّة وامّا خارجيّة وامّا الكمالات النفسانيّة والبدنيّة فقد تلقّى بلوغه الى الغاية اذ باب العلم والزّهد والشّجاعة والسّخاوة وحسن الخلق والعفّة فيه ابلغ من غيره بل لا يجاريه في واحد منها احد وبلغ في القوّة البدنيّة والشدّة مبلغا لا يساويه احد حتّى قيل انّه كان يقطّ الهام قطّ الاقلام لم يخط في ضربة ولم يحتج الى المعاودة وقلع باب خيبر وقد عجز عن نقلها سبعون نفسا من اشدّ النّاس قوّة مع انّه كان قليل الغذاء جدّا باخشن ماكل وملبس كثير الصّوم مداوم العبادة وامّا الخارجيّة فمنها النّسب الشّريف الّذي لا يساويه احد في القرب من رسول الله فانّه كان اقرب النّاس اليه فانّ العبّاس كان عمّ رسول الله من الاب وعليّ كان ابن عمّه من الاب والامّ ومع ذلك فانّه كان هاشميّا

من الاب

من الاب والام لانه علي بن ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم وامه فاطمة بنت اسد بن هاشم ومنها المصاهرة ولم يحصل لاحد ما حصل له منها فانه زوج سيدة النساء وعثمن وان شاركه في كونه ختنا لرسول الله الا ان فاطمة عليها السلام اشرف بناته وكان من المنزلة والقرب من قلب الرسول مبلغا عظيما وكان يعظمها حتى انه اذا جاءت اليه نهض لها قائما ولم يفعل بنساء احد ذلك وقال رسول الله سيدة نساء العالمين بالجنة اربع وعد منهن فاطمة عليها السلام ومنها الاولاد ولم يحصل لاحد من المسلمين مثل اولاده في الشرف والكمال فان الحسن والحسين عليهما السلام امامان سيدا شباب اهل الجنة وكان حب رسول الله لهما في الغاية حتى انه يتطاطا لهما ليركباه ويبعبع لهما ثم اولد كل منهما عليهما السلام اولادا بلغوا في الشرف الى الغاية فالحسن اولد مثل الحسن المثنى والمثلث وعبد الله الحسن المثنى والنفس الزكية وغيرهم واولد الحسين مثل زين العابدين والباقر والصادق والكاظم والرضا والجواد والهادي والعسكري وقد نشروا من العلم والفضل والزهد والترك شيئا عظيما حتى ان الفضلاء من المشايخ كانوا يفتخرون بخدمتهم عليهم السلام فابو يزيد البسطامي كانوا يفتخر بانه يسقي الماء لدار جعفر الصادق ومعروف الكرخي اسلم على يدي الرضا وكان بواب داره الى ان مات وكان اكثر الفضلاء يفتخرون بالانتساب اليهم في العلم فان مالكا كان اذا سئل في الدرب عن مسئلة لم يجب السائل فقيل له في ذلك فقال اني اخذت العلم من جعفر بن محمد الصادق وكنت اذا اتيت اليه لاستفيد منه نهض ولبس افخر ثيابه وتطيب وجلس في اعلى منزله رحمه الله تعالى ثم افادني شيئا واستفادة ابي حنيفة من الصادق ظاهرة غنية عن البرهان وهذه الفضايل لم يحصل لاحد من الصحابة فيكون علي افضل منهم

المسئلة الثامنة في امامة باقي الائمة عليهم السلام **قال** والنقل المتواتر دل على الاحد عشر ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم **اقول** لما بين ان الامام بعد رسول الله هو علي بن ابي طالب شرع في امامة باقي الائمة الاحد عشر وهم الحسن بن علي ثم اخوه الحسين ثم علي بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن علي بن الحسين الباقر ثم جعفر بن محمد بن علي بن الحسين ثم ولده موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن علي الجواد ثم ولده علي الهادي ثم ولده الحسن العسكري ثم الامام المنتظر واستدل على ذلك بوجوه ثلثة الاول النقل المتواتر من الشيعة خلفا عن سلف فانه يدل على امامة كل واحد من هؤلاء بالتنصيص وقد نقل المخالفون ذلك من طرق متعددة تارة على الاجمال واخرى على التفصيل كما روي عنه متواترا انه قال للحسين هذا ابني امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وغير ذلك من الاخبار وروى المخالف عن مسروق قال بينا نحن

بحث امامة باقي الائمة

المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل والكرية ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة

عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم تكون من بعده خليفة قال انك لحدث السن وان هذا ما سالني احد عنه نعم عهد الينا نبينا ان يكون بعده اثني عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل الوجه الثاني قد بينا ان الامام يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء ليسوا بمعصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو الزمان من المعصوم وقد بينا استحالته الوجه الثالث الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم كل واحد منهم كما هو كامل في نفسه كذا هو مكمل لغيره وذلك يدل على استحقاقه الرياسة العامة لانه افضل من كل واحد في زمانه ويقبح عقلا تقديم المفضول على الفاضل فيجب ان يكون كل واحد منهم اماما وهذا برهان لمي المسئلة التاسعة في احكام المخالفين قال محاربوا علي كفرة ومخالفوه فسقة اقول المحارب لعلي كافر لقول النبي يا علي حربك حربي ولا شك في كفر من حارب النبي واما مخالفوه في الامامة فقد اختلف قول علمائنا فمنهم من حكم بكفرهم لانهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين ضرورة وهو النص الجلي الدال على امامته مع تواتره وذهب اخرون الى انهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلف هؤلاء على اقوال ثلثة احدها انهم مخلدون في النار لعدم استحقاقهم الجنة الثاني قال بعضهم انهم يخرجون من النار الى الجنة الثالث ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب قال المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل اقول في هذا المقصد مسائل المسئلة الاولى في امكان خلق عالم اخر واعلم ان ايجاب المعاد يتوقف على هذه المسئلة فلاجل ذلك صدرها في اول المقصد وقد اختلف الناس في ذلك واطبق المليون عليه وخالف فيه الاوائل واحتج المليون بالعقل والسمع اما العقل فنقول العالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود لان هذا العالم ممكن الوجود وحكم المثلين واحد فلما كان هذا العالم ممكنا وجب الحكم على الاخر بالامكان والى هذا البرهان اشار بقوله حكم المثلين واحد واما السمع فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم قال والكرية ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة اقول هذا اشارة الى ما احتج الاوائل به على امتناع خلق عالم اخر وتقريره من وجهين الاول انه لو وجد عالم اخر لكان كرة لانه الشكل الطبيعي فان تلاقيا الكرتان او تباينتا لزم الخلاء والجواب لا نم وجوب الكرية في العالم الثاني سلمنا لكن لا نم وجوب الخلاء لامكان ان يتساما الثاني في ثخن بعض افلاك او احاطة المحيط بالعالمين الثاني لو وجد عالم اخر فيه نار وارض وغيرهما فان طالبت امكنتها هذه العناصر

والامكان يعطي جواز العدم والسمع دلّ عليه ويتناول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم ع

لزم قسرها دائماً والّا اختلف المتفقات في الطباع في مقتضياتها والجواب لم لا يجوز ان يكون العالم الآخر
مخالفاً لهذا العالم في الحقيقة سلّمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المكانان طبيعيين لهما فهذا ما خطر لنا في تطبيق كلام المصنف عليه

المسئلة الثانية في صحة العدم على العالم قال والامكان يعطي جواز العدم **اقول**
اختلف الناس في ان العالم هل يصح عدمه ام لا فذهب المليّون اجمع الى ذلك الا من شذّ ومنع منه
القدماء واختلفوا فذهب قوم منهم الى ان الامتناع ذاتي وجعلوا العالم واجب الوجود ونحن قد بيّنا خطأهم
وبرهنّا على حدوثه فيكون ممكناً بالضرورة وذهب الآخرون الى ان الامتناع باعتبار الغير وذلك ان
العالم معلول لعلّة واجبة الوجود فلا يمكن عدمه الا بعد علته ويستحيل عدم واجب الوجود ونحن قد بيّنا
خطأهم في ذلك وبرهنّا على ان المؤثر في العالم قادر مختار وذهبت الكرامية والجاحظ الى استحالة عدم
العالم بعد وجوده بعد اعترافهم بالحدوث ولأن الاجسام باقية فلا تفنى بذاتها ولا بالفاعل لأن شأنه
الايجاد لا الاعدام اذ لا فرق في العقل بين نفي الفعل وبين فعل العدم ولا ضد للاجسام لأنه ليس بعد وجوده
اعدامه للباقي اولى من عدمه به لوقوع التضاد من الطرفين واولوية الحادث بالتعلق بالسبب مشتركة
وبكونه باطلة لامتناع اجتماع المثلين وباستلزام الجمع بين النقيضين باطلة لانتفائه على تقدير
القول بعد دخول الحادث في الوجود ولا بانتفاء الشرط لعود الكلام عليه وهو خطأ فان الاعدام
يستند الى الفاعل كما يستند الوجود اليه والامتياز واقع بين نفي الفعل وفعل العدم سلّمنا لكن لم لا
يجوز ان يعدم بوجود الضد ويكون الضد اولى باعدامه ان كان سبباً لا اولويته مجهولاً سلّمنا لكن لم لا يجوز اشتراط
الجواهر باعراض غير باقية يوجدها الله تعالى حالاً فحالاً فاذا لم يجدد العرض انتفت الجواهر ودليل المصنف
على مطلوبه من صحة العدم حجة على الجميع وهو انا بيّنا ان العالم ممكن الوجود فيستحيل انقلابه الى الامتناع
والوجوب فيجوز عدمه كما جاز وجوده **المسئلة الثالثة في وقوع العدم وكيفيته قال**
والسمع دلّ عليه **اقول** يدل على وقوع العدم السمع وهو قوله تعالى هو الاول والآخر وقوله كل شيء هالك
الا وجهه وقال تعالى كل من عليها فان وقد وقع الاجماع على الفناء وانما الخلاف في كيفيته على ما سيأتي **قال**
ويتناول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم **اقول** المحققون على امتناع اعادة المعدوم وسيأتي
البرهان على وجوب المعاد وههنا قد بيّن ان الله تعالى يعدم العالم وذلك ظاهر المناقضة فبيّن المصنف
مراده من الاعدام اما في غير المكلفين وهم من لا يجب اعادته فلا اعتبار به اذ لا يجب اعادته فجاز اعدامه
بالكلية ولا يعاد واما المكلف الذي يجب اعادته فقد تأوّل المصنف معنى الاعدام بتفريق اجزائه ولا امتناع
في ذلك فان المكلف بعد تفريق اجزائه يصدق عليه انه هالك بمعنى انه غير منتفع به او يقال

في صحة العدم على العالم

في وقوع العدم

واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجواهر ولانتفاء الاولوية

انه هالك بالنظر الى ذاته اذ هو ممكن وكل ممكن بالنظر الى ذاته لا يجب له الوجود فلا يوجد اذ لا وجود الا
للواجب بذاته او بغيره فهو هالك بالنظر الى ذاته فاذا فرق اجزاءه كان هو العدم فاذا اراد الله تعالى اعادته
جمع تلك الاجزاء والفها كما كانت فذلك هو المعاد ويدل على هذا التاويل قوله تعالى في سؤال ابراهيم عن كيفية
الاحياء للموتى لانه لما لا يحيي الموتى في دار التكليف انما الاحياء يقع في الاخرة فسال عن كيفية ذلك الاحياء
وهو يشتمل على السؤال عن جميع المقدمات التي يفعلها الله تعالى حتى يحييهم ويعدهم لنفخ الروح فامره الله تعالى
باخذ اربعة من الطير وتقطيعها وتفريق اجزائها ومزج بعض الاجزاء ببعض ثم تفرقها ووضعها على الجبال
ثم يدعوها فلما دعاها ميز الله تعالى اجزاء كل طير عن الاخر وجمع اجزاء كل طير وفرقها عن الاجزاء الاخر
حتى كملت البنية التي كانت عليها اولا ثم احياها ولم يعدم الله تعالى تلك الاجزاء فكذا في المكلف
هذا ما فهمناه من قوله كما في قصة ابراهيم فهذا هو كيفية الاعدام **قال** واثبات الفناء غير معقول
لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر **اقول** لما ذكر المذهب الحق في كيفية الاعدام
شرع في ابطال مذهب المخالفين في ذلك واعلم ان من جملة من خالف في كيفية الاعدام جماعة من المعتزلة فذهبوا الى
ان الاعدام ليس هو التفريق بل الخروج عن الوجود ان يخلق الله تعالى للجواهر ضدا هو الفناء وقد اختلفوا
فيه على ثلثة اقوال احدها قال ابن الاخشيد ان الفناء ليس بمتحيز ولا قايم بالمتحيز الا انه يكون حاصلا
في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها الثاني قال ابن الشبيب ان الله يحدث في كل
جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني فجعله قايما بالمحل الثالث قال ابو علي وابو هاشم
ومن تابعهما ان الفناء يحدث لا في محل فينتفي الجواهر كلها حال حدوثه ثم اختلفوا فقال ابو هاشم وقاضي القضاة
الى ان الفناء الواحد كاف في عدم كل الجواهر وذهب ابو علي واصحابه الى ان لكل جوهر فناء مضادا له لا يكفي
ذلك الفناء في عدم غيره اذا عرفت هذا فنقول القول بالفناء على كل تقدير فرضوه في ضده باطل لان الفناء
ان قام بذاته كان جوهرا اذ معنى الجوهر ذلك فلا يكون ضدا للجوهر وان كان غير قايم بذاته كان عرضا
اذ هو معناه فيكون حالا في الجوهر اما ابتداء او بواسطة وعلى كلا التقديرين يستحيل ان يكون منافيا
للجوهر **قال** ولانتفاء الاولوية **اقول** يفهم من هذا الكلام امران احدهما اقامة دليل ثان على
امتناع قيام الفناء بالجوهر وتقريره ان نقول لو كان الفناء قايما بالجوهر لكان عرضا حالا فيه ولم يكن
افضاؤه لنفي محله اولى من اقتضاء محله لنفيه بل كان انتفاء هذا الحال بالمحل اولى اذ منع الضد دخول
الضد الاخر في الوجود مع امكان اعدامه له اولى من اعدام المتجدد للضد الباقي وبالخصوص اذا كان محلا
له الثاني اقامة دليل ثان على انتفاء الفناء وتقريره ان نقول لو كان الفناء ضدا للجواهر لم يكن اعدام

الجوهر

ولاستلزامه انقلاب الحقايق او الشـ واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح من غير مرجح او اجتماع النقيضين

للجوهر الباقي اولى من اعدام الجوهر الباقي له بمعنى منعه عن الدخول في الوجود بل هو اولى لما تقدم **قال**
ولاستلزامه انقلاب الحقايق او الشـ **اقول** القول بالفناء يستلزم احد امرين محالين احدهما
انقلاب الحقايق والثاني الشـ وكل مستلزم للمحال فانه محال قطعا اما استحالة الامرين فظاهر واما
بيان الملازمة فلان الفناء اما ان يكون واجب الوجود بذاته او ممكن الوجود والقسمان باطلان اما
الاول فلانه قد كان معدوما والا لم يوجد الجواهر ثم صار موجودا وذلك يبطل امكانه واما الثاني فلانه
يصح عليه العدم والا لم يكن ممكنا فعدمه ان كان لذاته كان ممتنعا بعد ما كان ممكنا وذلك يستلزم انقلاب الحقايق وان كانت بسبب
الفاعل بطل اصل دليلكم وان كان بوجوب ضد اخر لزم الشـ هذا ما حصلناه من هذا الكلام **قال** واثبات
بقاء لا في محل يستلزم الترجيح من غير مرجح او اجتماع النقيضين **اقول** ذهب قوم منهم ابن شبيب الى
ان الجوهر باق ببقاء موجود لا في محل فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمصـ احال هذا المذهب ايضا
باستلزام المحال وذكر ان القول بذلك يستلزم امرين احدهما الترجيح من غير مرجح والثاني اجتماع النقيضين
والذي يخطر لنا في تقرير ذلك امران احدهما ان نقول البقاء اما جوهر او عرض والقسمان باطلان فالقول
باطل اما الاول فلانه لو كان جوهرا لم يكن جعله شرطا للجوهر الاخر اولى من العكس فاما ان يكون كل واحد منهما
شرطا لصاحبه وهو دور او لا يكون احدهما شرطا للاخر وهو المطـ واما الثاني فلانه لو كان عرضا قايما بذاته
لزم اجتماع النقيضين اذ العرض هو الموجود في المحل فلو كان البقاء قايما لا في محل مع كونه عرضا لزم
ما ذكرناه الثاني ان يقال البقاء اما واجب لذاته او ممكن لذاته والقسمان باطلان اما الاول فلان وجوده
بعد العدم يستلزم جواز عدمه والوجوب يستلزم عدم جوازه وذلك جمع بين النقيضين واما الثاني فلان
عدمه في وقت دون اخر ترجيح من غير مرجح لاستحالة استناده الى ذاته والا لكان ممتنع الوجود مع امكانه
وذلك جمع بين النقيضين ولا الى الفاعل ولا الى الضد والا لجاز مثله في الجواهر فالقول بذلك هنا
مع استحالته في الجواهر ترجيح من غير مرجح ولا الى انتفاء الشرط والا لزم ان يكون البقاء بقاء اخر فليس
احدهما بكونه صفة للاخر اولى من العكس وذلك ترجيح من غير مرجح **قال** واثباته في المحل يستلزم
توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة **اقول** ذهب جماعة من الاشاعرة والكعبي الى ان الجواهر
يبقى ببقاء قايم بها فاذا اراد الله تعالى اعدامها لم يفعل البقاء فانتفت الجواهر والمصـ ابطل ذلك باستلزامه
توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وتقريره ان حصول البقاء في المحل
يتوقف على وجود المحل في الزمان الثاني لكن حصوله في الزمان الثاني اما
ان يكون هو البقاء او معلوله ويستلزم من الاول توقف الشيء على نفسه ابتداء

واثباته في المحل
يستلزم توقف
الشيء على نفسه
اما ابتداء
او بواسطة

ومن الثاني توقفه على معلوله المتوقف عليه وذلك يقتضي توقف الشيء على نفسه بواسطة فهذا ما يمكن حل كلامه عليه **المسئلة الرابعة** في وجوب المعاد الجسماني **قال** ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي مع امكانه **اقول** اختلف الناس هنا فذهب الاوايل الى نفي المعاد الجسماني واطبق المليون عليه استدل المص على وجوب المعاد مط بوجهين الاول ان الله تعالى وعد بالثواب توعد بالعقاب مع مشاهدة الموت للمكلفين فوجب القول بعودهم ليحصل الوفاء بوعده ووعيده الثاني ان الله تعالى قد كلف فعل الالم وذلك يستلزم الثواب والعوض والا لكان ظالما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانا قد بينا حكمته تعالى ولا ريب في ان الثواب والعوض انما يصلان الى المكلف في الاخرة لانتفائهما في الدنيا واستدل على ثبوت المعاد الجسماني بانه امر معلوم بالضرورة من دين النبي والقران دل عليه في ايات كثيرة مع انه ممكن فيجب المصير اليه وانما قلنا بانه ممكن لان المراد من الاعادة جمع الاجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة **قال** ولا يجب اعادة فواضل المكلف **اقول** اختلف الناس في المكلف ما هو على مذاهب ما عرفت منها قول من يعتقد ان المكلف هو النفس المجردة وهو مذهب الاوايل والنصارى والتناسخية والغزالي من الاشاعرة وابن الهيصم من الكرامية وجماعة من الامامية والصوفية ومنها قول جماعة من المحققين ان المكلف هو اجزاء اصلية في هذا البدن لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان وانما يقعان في الاجزاء المضافة اليها اذا عرفت هذا فنقول الواجب في المعاد هو اعادة تلك الاجزاء الاصلية او النفس المجردة مع الاجزاء الاصلية اما الاجسام المتصلة بتلك الاجزاء فلا يجب اعادتها بعينها وغرض المص بهذا الكلام الجواب عن اعتراض الفلاسفة على المعاد الجسماني وتقريره قولهم ان انسانا لو اكل اخر واعيدت باجزائه فان اعيدت اجزاء الغذاء الى الاول عدم الثاني وان اعيدت الى الثاني عدم الاول وايضا فان يعيد الله تعالى جميع الاجزاء البدنية الحاصلة من اول العمر الى اخره او القدر الحاصل له عند موته والقسمان باطلان اما الاول فلان البدن دائما في التحلل والاستخلاف فلو اعيد البدن مع جميع الاجزاء منه لزم عظمه في الغاية وانه قد يتحلل منه اجزاء تصير اجساما اغذائية ثم ياكلها ذلك الانسان بعينه حتى يصير اجزاء من عضو اخر غير العضو الذي كانت اجزاء له اولا فاذا اعيدت اجزاء كل عضو الى عضوه لزم جعل ذلك الجزء جزءا من العضوين وهو مح واما الثاني فلانه قد يطيع العبد حال تركبه من اجزاء بعينها ثم تتحلل تلك الاجزاء ويعصي في اجزاء اخرى فاذا اعيد في تلك الاجزاء بعينها واثيب بتهاعلى الطاعة لزم ايصال الحق الى غير مستحقه وتقرير الجواب ان لكل مكلف اجزاء اصلية لا يمكن ان يصير جزءا من غيرها بل يكون فواضل

وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتوليد البدن من غير التوالد

من غيره لو اغتذى بها فاذا اعيدت جعلت اجزاء اصلية لما كانت اصلية له اولا فى تلك الاجزاء وهى التى تعاد وهى باقية من اول العمر الى اخره **قال** وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتوليد البدن من غير التوالد وتناهى القوى الجسمانية استبعادات **اقول** احتج الاوائل على امتناع المعاد الجسمانى بوجوه احدها ان السمع قد دل على انتثار الكواكب وانخراق الافلاك وذلك ممتنع الثانى ان حصول الجنة فوق الافلاك كما ذهب اليه المسلمون يقتضى عدم الكروية الثالث ان دوام الاحتراق مع بقاء الحيوة محال الرابع ان تولد الاشخاص وقت الاعادة من غير توالد من ابوين باطل الخامس ان القوى الجسمانية متناهية والقول بدوام نعيم اهل الجنة قول بعدم التناهى والجواب عن الكل واحد وهو ان هذه استبعادات اما الافلاك فانها حادثة على ما تقرر اولا فيمكن انخراقها كما يمكن عدمها وكذا الحصول الجنة فوق الافلاك ودوام احتراق الجسم مع بقاء الجسم ممكن لانه تعالى قادر على كل مقدور فيمكن استحالة الاجزاء نارية ثم يعيدها الله تعالى هكذا دائما والتولد ممكن كما فى آدم والقوى الجسمانية قد لا يتناهى اثرها اذا كانت واسطة فى التاثير

المسئلة الخامسة فى الثواب والعقاب

قال ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه والمندوب كذلك والضد لانه ترك القبيح والاخلال به وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح ولا يصح الابتداء اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف عبثا **اقول** المدح قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الرفع منه والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والذم قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والمدح والثواب يستحقان بفعل الواجب وفعل المندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك له على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال بالقبيح ومنع ابو على وجماعة من المعتزلة استحقاق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح بالواجب صار الى ذلك لان المكلف يمتنع خلوه من الاخذ والترك الذى هو فعل الضد والحق ما ذكره المصنف فان العقلاء يستحسنون ذم المخل بالواجب وان لم يتصوروا منه فعلا كما يستحسنون ذمه على فعل القبيح واعلم انه يشترط فى استحقاق الفاعل المدح او الثواب ايقاع الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه وكذا المندوب يفعله لندبه او لوجه ندبه وكذا فى ترك القبيح يتركه لكونه ترك قبيح او لوجه ذلك والاخلال بالقبيح لكونه اخلالا بالقبيح فانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا عليهما وكذا لو ترك القبيح لغرض اخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب والدليل على استحقاق الثواب بفعل الطاعة انها مشقة قد الزمها الله تعالى المكلف فان لم يكن لغرض كان ظلما وعبثا وهو قبيح لا يصدر

تناهى القوى الجسمانية استبعادات ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب المندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه والمندوب كذلك والضد لانه ترك القبيح والاخلال به وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح ولا يصح الابتداء اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف عبثا

بحث الثواب والعقاب

وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف ولدلالة السمع ولا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ولقضاء العقل به مع الجهل ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف او الاخلال شاقا ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة ولا انتفاء النفع العاجل اذا فعل للوجه

عن الحكيم وان كان لغرض فاما الاضرار وهو ظلم واما النفع وهو اما ان يصح الابتداء به اولا والاول باطل والا لزم العبث في التكليف والثاني هو المطلوب ذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقارن للتعظيم والاجلال فانه يقبح الابتداء بذلك لان تعظيم من لا يستحقه قبيح **قال** وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف ولدلالة السمع **اقول** كما ان الطاعة سبب لاستحقاق الثواب فكذا المعصية وهي فعل القبيح او الاخلال بالواجب لاشتماله على سبب لاستحقاق العقاب بوجهين عقلي كما ذهب اليه جماعة من العدلية وتقريره ان العقاب لطف واللطف واجب اما الصغرى فلان المكلف اذا عرف ان مع المعصية يستحق العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها وهو معلوم قطعا واما الكبرى فقد تقدمت الثاني سمعي وهو الذي ذهب اليه باقي العدلية وهو متواتر معلوم من دين النبي اذا عرفت هذا فنقول ذهب جماعة الى ان الاخلال بالواجب لا يقتضي استحقاق ذم ولا عقاب بل المقتضي لذلك هو فعل القبيح او فعل ضد الواجب هو تركه وقد تقدم بيان ذلك **قال** ولا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين **اقول** هذا جواب حجة من منع كون الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم وتقريره انه لو كان ذلك سببا والاخلال بالقبيح سبب للمدح لكان المكلف اذا خلا من الامرين مستحقا للذم والمدح والجواب لا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين فيذم على احدهما ويمدح على الاخر كما اذا فعل طاعة ببعض اعضائه ومعصية بالاخر **قال** وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح **اقول** ذهب ابو القاسم البلخي الى ان هذه التكاليف تجب شكرا للنعمة فلا يستلزم وجوب الثواب ولا يستحق بفعلها نفع وانما الثواب تفضل عن الله تعالى وذهب جماعة من العدلية الى خلاف هذا القول واحتج المصنف على ابطاله بانه قبيح عند العقلاء ان ينعم الانسان على غيره ثم يكلفه ويوجب عليه شكره ومدحه على تلك النعمة من غير ايصال ثواب اليه ويعدون ذلك نقصا في المنعم وينسبونه الى الرياء وذلك قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب القول باستحقاق الثواب **قال** ولقضاء العقل به مع الجهل **اقول** هذا دليل ثان على ابطال قول البلخي وتقريره ان العقلاء باسرهم يجزمون بوجوب شكر المنعم واذا كان وجوب الشكر معلوما بالعقل مع ان العقل لا يدرك التكاليف الشرعية وجب القول بكونها ليست شكرا **قال** ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف او الاخلال شاقا ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة ولا انتفاء النفع العاجل اذا فعل للوجه **اقول** يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب او المندوب شاقا وكون الاخلال بالقبيح شاقا اذ المقتضي بالاستحقاق للثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى المقتضي للاستحقاق ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة فان الطاعة سبب لاستحقاق الثواب وقد وجدت

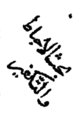
ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ويجب دوامهما لاشتماله على اللطفية ولدوام المدح والذم ولحصول نقيضهما لولاه ويجب خلوصهما والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما وهو ادخل في باب الزجر وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته ويبلغ سروره في الشكر الى حد انتفاء المشقة وغناءهم بالثواب بنفي مشقة ترك القبائح واهل النار يلجؤن الى ترك القبيح

منفكة عنه لانه في حالة الفعل يستحيل ان يكون نادما عليه نعم نفي الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في الثواب عدم النفع العاجل اذا اوقعه المكلف لوجه الوجوب والوجوه او الوجه الندب والمندوب المسئلة السادسة في صفات الثواب والعقاب **قال** ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما **اقول** ذهبت المعتزلة الى ان الثواب نفع عظيم مستحق يقارنه التعظيم والعقاب ضرر عظيم مستحق يقارنه الاهانة واحتجوا على وجوب اقتران التعظيم بالثواب والاقتران الاهانة بالعقاب بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والمدح وكذلك من فعل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف **قال** ويجب دوامهما لاشتماله على اللطفية ولدوام المدح والذم ولحصول نقيضهما لولاه **اقول** ذهبت المعتزلة الى ان الثواب والعقاب دائمان واختلف في العلم بدوامهما بل هو عقلي او سمعي فذهبت المعتزلة الى انه عقلي وذهبت المرجية الى انه سمعي واحتج المص على دوامهما بوجوه احدها ان العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث العبد على فعل الطاعة ويبعده عن المعصية وذلك ضروري واذا كان كذلك كان لطفا واللطف واجب على ما مر الثاني ان الذم والمدح دائمان اذ لا وقت الا ويحسن مدح المطيع وذم العاصي اذا لم يظهر منه ندم على ما فعله هما معلولا الطاعة والمعصية فيجب كون الطاعة والمعصية بحكم الدائمين فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام معلول الاخر لان العلة تكون دائمة اوحكم الدائم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا يحصل لصاحبه الالم بانقطاعه ولو كان العقاب منقطعا يحصل لصاحبه السرور بانقطاعه وذلك ينافي الثواب والعقاب لانهما خالصان عن الشوائب هذا ما فهمنا من كلام المص ولحصول نقيضهما يعني نقيضي الثواب والعقاب لولاه اي لولا الدوام **قال** ويجب خلوصهما والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما وهو ادخل في باب الزجر **اقول** يجب خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لولا ذلك لكان العوض والتفضل اكمل منه لانه يجوز خلوصهما عن الشوائب وح يكون الثواب انقص درجة وانه غير جائز واما العقاب فلانه ادخل في الزجر فيكون لطفا **قال** وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الا زيد من مرتبته ويبلغ سروره في الشكر الى حد انتفاء المشقة وغناءهم بالثواب بنفي مشقة ترك القبائح واهل النار يلجؤن الى ترك القبيح **اقول** لما ذكر ان الثواب خالص عن الشوائب ورد عليه ان اهل الجنة يتفاوتون في الدرجات والانقص ذا شاهد من هو اعظم ثوابا حصل له الغم بنقص درجته عنه ولعدم اجتهاده في العبادة وايضا فانه يجب عليهم الشكر لنعم الله تعالى والاخلال بالقبائح وفي ذلك مشقة والجواب عن الاول ان شهوة كل

ويجوز توقف الثواب على شرط والا لا يثب العارف بالله تعالى خاصة وهو مشروطة بالموافاة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك ولقوله ومن يرتدد منكم عن دينه والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره

مكلف مقصورة على ما حصل له ولا يغتم لفقد الازيد لعدم اشتهائه له وعن الثاني انه يبلغ سرورهم بالشكر على النعمة الى حد ينتفي المشقة معه واما الاخلال بالقبائح فانه لا مشقة عليهم فيهما لانه تعالى يغنيهم بالثواب ومنافعه عن فعل القبيح فلا يحصل لهم مشقة اما اهل النار فانهم يلجؤن الى فعل ما يجب عليهم وترك القبائح فلا يصدر عنهم وليس ذلك تكليفا لانه بالغ حد الالجاء ويحصل من ذلك نوع من العقاب ايضا **قال** ويجوز توقف الثواب على شرط والا لا يثب العارف بالله تعالى خاصة **اقول** ذهب جماعة الى ان الثواب يجوز ان يكون موقوفا على شرط ومنعه آخرون والاول هو الحق والدليل عليه انه لولا ذلك لكان العارف بالله تعالى وحده مثابا مع عدم نظره في المعجزة وعدم تصديقه بالنبي والتالي باطل فكذا المقدم بيان الشرطية ان المعرفة طاعة مستقلة بنفسها فلو لم يتوقف الثواب عليها على شرط لوجب اثابة من لم يصدق بالنبي حيث لم ينظر في معجزته **قال** وهو مشروطة بالموافاة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وقوله ومن يرتدد منكم عن دينه **اقول** اختلف المعتزلة على اربعة اقوال فقال بعضهم ان الثواب والعقاب يستحقان في وقت وجود الطاعة والمعصية وابطلوا القول بالموافاة وقال آخرون انهما يستحقان في الدار الآخرة وقال آخرون انما يستحقان حال الاخترام وقال آخرون انما يستحقان في الحال بشرط الموافاة فان كان في علم الله تعالى انه يوافي الطاعة ثابتة الى حال الموت والآخرة استحق بها الثواب في الحال وكذا المعصية وان كان في علمه تعالى انه يحبط الطاعة او يتوب من المعصية قبل الموافاة لم يستحق الثواب ولا العقاب بهما استدل المصنف على القول بالموافاة بقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وبقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم وتقريره ان نقول اما ان يكون المراد بالاحباط هنا كون العمل باطلا في اصله او ان الثواب يسقط بعد ثبوته او ان الكفر ابطله والاولان باطلان اما الاول لانه علق بطلانه بالشرك ولانه شرط وجزاؤهما انما يقعان في المستقبل وبالاول يبطل الثاني واما الثالث فلما يأتي من بطلان التحابط

المسئلة السابعة في الاحباط والتكفير قال والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره **اقول** اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة بالاحباط والتكفير ومعناهما ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتاخرة او يكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتاخرة ونفاهما المحققون ثم القايلون بهما اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخرة يسقط المتقدم ويبقى على حاله وقال ابو هاشم انه ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزايد مستحقا وهذا هو الموازنة ويدل على بطلان الاحباط انه يستلزم الظلم لان من اساء واطاع



ينقطع لاستحقاقه الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء

وكانت ساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن وان كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون مساويا لمن يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره والايفاء بوعده ووعيده واجب **قال** ولعدم الاولوية اذا كان الآخر ضعفا وحصول المتناقضين مع التساوي **اقول** هذا دليل على ابطال قول ابي هاشم بالموازنة وتقريره انا اذا فرضنا استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فليس سقاط احد الخمسين من العقاب بالخمسة من الثواب اولى من الاخرى فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منها وهو المط ولو فرضنا انه فعل خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المعدوم والمغلوب غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما معا لان وجود كل منهما ينفي وجود الاخر فيلزم وجودهما حال عدمهما وذلك جمع بين النقيضين

المسئلة الثامنة في انقطاع عذاب اصحاب الكباير

قال والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة ينقطع لاستحقاقه الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء **اقول** اجمع المسلمون كافة على ان عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع واختلفوا في اصحاب الكباير من المسلمين فالوعيدية على انه كذلك وذهبت الامامية وطايفة كثيرة من المعتزلة والاشاعرة الى ان عذابه منقطع وينبغي ان يعرف صفة الصغيرة والكبيرة من الدين اما الصغيرة فيقال على وجوه منها ما يقال بالاضافة الى الطاعة فيقال هذه المعصية صغيرة في مقابلة الطاعة او هي اصغر من هذه الطاعة باعتبار ان عقابها ينقص في كل وقت من ثواب تلك الطاعة في كل وقت وانما شرطنا عموم الوقت لانه متى اختلف الحال في ذلك بان يزيد تارة ثواب تلك الطاعة عن عقاب المعصية وتارة ينقص لم يقل ان تلك صغيرة بالاضافة الى تلك الطاعة على الاطلاق بل يقيد بالحالة التي يكون عقابها اقل من ثواب الطاعة وحصول الاختلاف بما يقترن بالطاعة والمعصية فان الانفاق في سبيل الله يختلف كما قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل ومنها ان يقال بالنسبة الى معصية اخرى فيقال هذه المعصية اصغر من تلك بمعنى ان عقاب هذه ينقص في كل وقت عن عقاب الاخرى ومنها ان يقال بالاضافة الى ثواب فاعلها بمعنى ان عقابها ينقص في كل وقت عن ثواب فاعلها في كل وقت وهذا هو الذي يطبق العلماء عليه الكبيرة يقال على وجوه مقابلة لهذه الوجوه اذا عرفت هذا فنقول الحق ان عقاب اصحاب الكباير منقطع والدليل عليه وجهان الاول انه يستحق الثواب الدائم بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان اعظم افعال الخير فاذا استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاجماع لان الثواب المستحق

في انقطاع عذاب اصحاب الكباير

بالايمان دايم على ما تقدم او بالعكس وهو المراد والجمع محال الثاني يلزم ان يكون من عبد الله تعالى مدة عمره بانواع القربات اليه ثم عصى في اخر عمره معصية واحدة مع بقاء ايمانه مخلدا في النار كمن اشرك بالله تعالى مدة عمره وذلك لبعيد عند العقلاء قال والسمعيات متاولة ودوام العقاب مختص بالكافر اقول هذا اشارة الى الجواب عن حجج الوعيدية واحتجوا بالنقل والعقل اما النقل فالايات الدالة على خلودهم كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الى غير ذلك من الايات واما العقل فما تقدم من العقاب والثواب يجب دوامهما والجواب عن السمع التاويل اما بمنع العموم والتخصيص بالكفار اما بتاويل الخلود بالبقاء المتطاول وان لم يكن دايما وعن العقل بان دوام العقاب انما هو في حق الكفار واما غيرهم فلا المسئلة التاسعة في جواز العفو قال والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحسن اسقاطه ولانه احسان اقول ذهب جماعة معتزلة بغداد الى ان العفو جائز عقلا وغير جائز سمعا وذهب البصريون الى جوازه سمعا وهو الحق واستدل المص بوجوه ثلثة الاول ان العقاب حق الله تعالى فجاز تركه والمقدمتان ظاهرتان الثاني ان العقاب ضرر بالمكلف ولا ضرر في تركه على مستحقه وكلما كان كذلك كان تركه حسنا اما انه ضرر بالمكلف فضروري واما عدم الضرر في تركه فقطعي لانه تعالى غني بذاته عن كل شيء واما ان تركه مثل هذا حسن فضروري قال وللسمع اقول هذا دليل الوقوع سمعا وهو الايات الدالة على العفو كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فاما ان يكون هذان الحكمان مع التوبة او بدونها والاول بطل لان الشرك يغفر مع التوبة فتعين الثاني وايضا المعصية مع التوبة يجب غفرانها وليس المراد في الاية المعصية التي يجب غفرانها لان الواجب لا يعلق بالمشية فما كان يحسن قوله لمن يشاء فوجب عود الاية الى معصية لا يجب غفرانها وكقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى يدل على الحال او الغرض كما يقال ضربت زيدا على عصيانه اي لاجل عصيانه وهو غير مراد هنا قطعا فتعين الاول وايضا فالله تعالى قد نطق في كتابه العزيز بانه عفو غفور واجمع المسلمون عليه ولا معنى له الا اسقاط العقاب عن العاصي المسئلة العاشرة في الشفاعة قال والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ولا يبطل منا في حقه اقول اتفقت العلماء على ثبوت الشفاعة للنبي وعليه قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا قيل انه الشفاعة واختلفوا فقالت الوعيدية انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وذهبت التفضيلية الى ان الشفاعة للفساق من هذه الامة في اسقاط عقابهم وهو الحق وابطل المص الاول بان

بحث العفو

بحث الشفاعة

الشفاعة

الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع لا غير لكنا شافعين في النبي عليه السلام حيث نطلب له من الله تعالى علو الدرجات والتالي باطل قطعا لان الشافع اعلى من المشفوع فيه فالمقدم مثله **قال** ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب باقي السمعيات متاولة بالكفار **اقول** هذا اشارة الى جواب من استدل على ان الشفاعة انما هي في زيادة المنافع وقد استدلوا بوجوه الاول قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين والفاسق ظالم والجواب انه تعالى نفى الشفيع المطاع ونحن نقول به لانه ليس في الاخرة شفيع يطاع لان المطاع فوق المطيع والله تعالى فوق كل موجود ولا احد فوقه ولا يلزم من نفي الشفيع المطاع نفي الشفيع المجاب سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بالظالمين هنا الكفار جمعا بين الادلة الثاني قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولو يشفع في الفاسق لكان ناصرا له الثالث قوله تعالى ولا تنفعها شفاعة يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تنفعهم شفاعة الشافعين والجواب عن هذه الايات كلها انها مخصصة بالكفار جمعا بين الادلة الرابع قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى نفى شفاعة الملائكة عن غير المرضي لله تعالى والفاسق غير مرتضى والجواب لا نم ان الفاسق غير مرتضى بل هو مرتضى لله تعالى في ايمانه **قال** وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي **اقول** هذا هو المذهب الثاني الذي حكيناه اولا وهو ان الشفاعة في اسقاط المضار ثم بين المص انها تطلق على المعنيين معا كما نقول تشفع فلان في فلان اذا طلب له زيادة منافع او اسقاط مضار وذلك متعارف عند العقلاء ثم بين ان الشفاعة بالمعنى الثاني اعني اسقاط المضار ثابتة للنبي لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهذا حديث مشهور **المسئلة الحادية عشر في وجوب التوبة** **قال** والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بالواجب **اقول** التوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية والعزم على ترك المعاودة في المستقبل لان ترك العزم يكشف عن نفي الندم وهي واجبة بالاجماع لكن اختلفوا فذهب جماعة من المعتزلة الى انها تجب من الكبائر المعلوم كونها كبائر والمظنون فيها ذلك ولا يجب من الصغائر المعلوم منها انها صغائر وقال اخرون انها لا تجب من ذنب تاب عنها من قبل وقال اخرون انها تجب من كل صغير وكبير من المعاصي والاخلال بالواجب سواء تاب منها قبل او لم يتب وقد استدل المص على وجوبها بامرين الاول انها دافعة للضرر الذي هو العقاب او الخوف ودفع الضرر واجب الثاني انا نعلم قطعا وجوب الندم على القبيح والاخلال بالواجب اذا عرفت هذا فنقول انها يجب على كل ذنب لانها يجب من المعصية لكونها معصية ومن الاخلال بواجب لكونه كذلك وهذا عام في كل ذنب واخلال بالواجب **قال** ويندم على القبيح لقبحه والا لانتفت التوبة وخوف النار ان كا

الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بالواجب يندم على القبيح لقبحه والا لانتفت التوبة وخوف النار ان كانت

جهات القبح

من صحت التوبة

الغاية فكك وكذا الاخلال بالواجب **اقول** يجب على التائب ان يندم على القبيح لقبحه وان يعزم على ترك المعاودة اليه اذ لولا ذلك لانتفا التوبة لكن يتوب من المعصية حفظا للسلامة متربدة لو لعرضه بحيث لا يتسلم عند الناس فان مثل هذا لا يعد توبة لانتفاء الندم واما التائب خوفا من النار فان كان الخوف من النار هي الغاية في توبته بمعنى انه لولا خوف النار لم يتب فكك اي لا يصح منه التوبة لانها ليست توبة عن القبيح لقبحه بمجرى طالب سلامة البدن وان لم يكن هو الغاية بان يندم عليه لانه قبيح وفيه عقاب النار فلولا القبيح لما ندم عليه وان كان فيه خوف النار صح توبته وكذا الاخلال بالواجب ان ندم عليه لانه اخلال بالواجب وعزم على فعل الواجب في المستقبل لاجل كونه اخلال بالواجب فهي توبة صحيحة وان كان خوفا من النار او من فوات الجنة فان كان هو الغاية لم يصح توبته والا لكان صحيحة ولهذا ان المسيء لو اعتذر الى المظلوم لاجل اساءته بل لخوفه من عقوبة السلطان لم يقبل العقلاء عذره **قال** فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب **اقول** اختلف شيوخ المعتزلة هنا فذهب ابو هاشم الى ان الندم لا يصح من قبيح دون قبيح وذهب ابو علي الى جواز ذلك والمصنف استدل على مذهب ابي هاشم بانا قد بينا انه يجب ان يندم على القبيح لقبحه ولولا ذلك لم يكن مقبولة على ما تقدم والقبح حاصل في الجميع فلو تاب من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تائبا عنه لا لقبحه بل لامر اخر يوجد في ذلك دون غيره واحتج ابو علي بانه لو لم يصح التوبة عن قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذا يجب عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراك القبائح في قبح عدم التوبة من بعض القبائح دون بعض لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب اخر واما بطلان التالي فبالاجماع اذ لا خلاف في صحة الصلوة من اخل بالصوم واجاب ابو هاشم بالفرق بين ترك القبيح لقبحه وفعل الواجب لوجوبه بالتعميم في الاول دون الثاني فان من قال لا اكل الرمانة لحموضتها فانه لا يقدم على اكل كل حامض لاتحاد الجهة في المنع ولو اكل الرمانة لحموضتها لم يلزم ان يتناول كل رمانة حامضة فافترقا واليه اشار المصنف ولا يتم القياس على الواجب اي لا يتم قياس ترك القبيح لقبحه على فعل الواجب لوجوبه **قال** ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة **اقول** قد يصح التوبة من قبيح دون قبيح اذا اعتقد التائب في بعض القبائح حسنه وتاب عما يعتقده قبيحا فانه يقبل توبته لحصول الشرط فيه وهو ندم على القبيح لقبحه ولهذا اذا تاب الخالي عن الزنا فانه يقبل توبته وان كان اعتقاده قبيحا الا انه لا يعتقده كك فيصدق في حقه

انه

وكذا المستحقر والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه خاصة وان اشترك الداعي في

انه تاب عن القبيح لقبحه **قال** وكذا المستحقر **اقول** اذا كان هناك فعلان احدهما
عظيم القبح والآخر صغيره وهو مستحقر بالنسبة اليه حتى لا يكون معتدا به ويكون وجوده بالنسبة الى
العظيم كعدمه حتى تاب فاعل القبيح من العظيم فانه يقبل توبته مثال ذلك ان الانسان اذا قتل ولد
غيره وكسر له قلما ثم تاب واظهر الندم على قتل الولد دون كسر القلم فانه يقبل توبته ولا يعنيه العقلاء
بكسر القلم وان كان لابد من ان يندم على جميع اساءته وكان كسر القلم حال قتل الولد لا يفيد اساءة فكذا المستحقر **قال**
والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم على البعض يبعث عليه خاصة وان اشترك الداعي في الندم على القبيح كما في الدواعي
الى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم وبه يتاول كلام امير المؤمنين واولاده عليهم السلام
وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيره
اقول لما فرغ عن تقرير كلام ابي هاشم ذكر التحقيق في هذا وتقريره ان نقول الحق انه تجوز التوبة
عن قبيح دون قبيح لان الافعال تقع بحسب الدواعي وينتفي بحسب الصوارف فاذا ترجح الداعي وقع الفعل
اذا عرفت هذا فنقول يجوز ان يترجح فاعل القبائح ودواعيه الى الندم عن بعض القبائح دون بعض
وان كانت القبائح مشتركة في الداعي الذي يدعوا الى الندم عليها وذلك بان يقترن ببعض القبائح
قرائن زائدة كعظم الذنب وكثرة الزواجر عنه او الشناعة عند العقلاء عند فعله ولا يقترن هذه القرائن
ببعض القبائح فلا يندم عليها وهذا كما في دواعي الفعل فان الافعال الكثيرة قد يشترك في الدواعي
ثم يؤثر صاحب الدواعي بعض تلك الافعال على بعض بان يترجح دواعيه الى ذلك الفعل بما يقترن
به من زيادة الدواعي فلا استبعاد في كون قبح الفعل داعيا الى الندم ثم يقترن ببعض القبائح زيادة
الدواعي الى الندم عليه فيترجح لاجلها الداعي الى الندم على ذلك البعض ولو اشتركت القبائح في قوة
الدواعي اشتركت في وقوع الندم ولم يصح الندم على البعض دون الآخر وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام
امير المؤمنين علي وكلام اولاده كالرضا وغيره عليهم السلام حيث نقل عنهم نفي تصحيح التوبة عن بعض
القبائح دون بعض لانه لولا ذلك لزم خرق الاجماع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان
الكافر اذا تاب عن كفره واسلم وهو مقيم على الكذب فاما ان يحكم باسلامه ويقبل توبته من الكفر
اولا والثاني خرق الاجماع لاتفاق المسلمين على اجراء احكام المسلمين عليه والاول هو المطلوب وقد التزم
ابو هاشم استحقاقه عقاب الكفر وعدم قبول توبته واسلامه لكن لا يمتنع اطلاق اسم الاسلام عليه

المسألة الثانية عشر في اقسام التوبة

قال والذنب ان كان في حقه تعالى
كفى فيه الندم والعزم وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما وان كان

الندم على القبيح لقبحه كما في الدواعي الى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم وبه تاول كلام امير المؤمنين واولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيره والذنب ان كان في حقه تعالى كفى فيه الندم والعزم وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما وان كان

في حق ادمي استتبع ايصاله ان كان ظلما او العزم عليه مع التعذر او الارشاد ان كان ضلالا وليس ذلك جزءا **اقول** التوبة اما ان يكون من ذنب يتعلق به تعالى خاصة او يتعلق به حق الادمي و الاول اما ان يكون من فعل قبيح كشرب الخمر والزنا والاخلال بواجب كترك الزكوة والصلوة فالاول يكفي في التوبة منه الندم عليه والعزم على ترك العود اليه واما الثاني فيختلف احكامه بحسب القوانين الشرعية فمنه ما لا بد مع التوبة من فعله اداء كالزكوة ومنه ما يجب معه القضاء كالصلوة ومنه ما يسقط عنه كالعيدين وهذا الاخير يكفي فيه الندم والعزم على ترك المعاودة كما في فعل القبيح واما ما يتعلق به حق الادمي فيجب فيه الخروج اليهم منه فان كان اخذ مال وجب رده على مالكه او على ورثته ان مات ولو لم يتمكن من ذلك وجب العزم عليه وكذا ان كان حد قذف وان كان قصاصا وجب الخروج اليهم منه بان يسلم نفسه الى اولياء المقتول فاما ان يقتلوه او يعفوا عنه بالدية او بدونها وان كان في بعض الاعضاء وجب تسليم نفسه ليقتص منه في ذلك العضو الى المستحق من المجني عليه او الورثة وان كان اضلالا وجب ارشاد من اضله ورجوعه عما اعتقده بسببه من الباطل ان امكن ذلك و اعلم ان هذه التوابع ليست اجزاء من التوبة فان العقاب يسقط بالتوبة ثم ان قام المكلف بالتبعيات كان ذلك اتماما للتوبة من جهة المعنى لان ترك التبعيات لا يمنع من سقوط العقاب بالتوبة عما تاب منه بل يسقط العقاب ويكون ترك القيام بالتبعيات بمنزلة ذنوب مستانفة يلزمه التوبة منها نعم التائب اذا فعل التبعيات بعد اظهار توبته كان ذلك دلالة على صدق الندم وان لم يقم بها امكن جعله دلالة على عدم صحة الندم **قال** ويجب الاعتذار الى المغتاب مع بلوغه **اقول** المغتاب اما ان يكون قد بلغه اغتيابه اولا ويلزم على الفاعل للغيبة في الاول الاعتذار عنده اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم فوجب عليه الاعتذار منه والندم عليه وفي الثاني لا يلزمه الاعتذار ولا الاستحلال منه لانه لم يفعل به الما وفي كل القسمين يجب الندم لله تعالى لمخالفته النهي والعزم على ترك المعاودة **قال** وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال **اقول** ذهب قاضي القضاة الى ان التائب ان كان عالما بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة عن كل واحد منها مفصلا وان يعلمها على الاجمال وجب عليه التوبة كذلك مجملا وان كان يعلم بعضها على التفصيل وبعضها على الاجمال وجب عليه التوبة عن المفصل بالتفصيل وعن المجمل بالاجمال واستشكل المص ايجاب التفصيل مع الذكر لامكان الاجتزاء بالندم على كل قبيح وقع منه وان لم يذكره مفصلا **قال** وفي وجوب التجديد ايضا اشكال **اقول** اذا تاب المكلف عن

ذلك جزء
ويجب الاعتذار الى المغتاب مع بلوغه
وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال
وفي وجوب التجديد ايضا اشكال

معصية

وكذا المعلول مع العلة ووجوب سقوط العقاب بها والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لانها قد يقع محبطة ولولاه لانتفى الفرق بين التقدم والتاخر ولا الاختصاص ولا يقبل في الاخرة لانتفاء الشرط

معصية ثم ذكرها هل يجب عليه تجديد التوبة قال ابو علي نعم بناء على ان المكلف القادر بقدرة لا ينفك عن الضدين اما الفعل او الترك فعند ذكر المعصية اما ان يكون نادما عليها او مصرا عليها والثاني قبيح فيجب الاول وقال ابو هاشم لا يجب لجواز خلو القادر بقدرة عليهما فجاز انه اذا ذكرها لم يندم عليها ولا يشتهي اليها ولا يتبجح بها **قال** وكذا المعلول مع العلة **اقول** اذا فعل المكلف العلة قبل وجود المعلول هل يجب عليه الندم على المعلول وعلى العلة او عليهما امثاله الرامي اذا رمى قبل الاصابة قال الشيوخ يجب الندم على الاصابة لانها هي القبيح وقد صارت في حكم الموجود لوجوب حصوله عند حصول السبب قال قاضي القضاة يجب عليه ندمان احدهما على الرمي لانه قبيح والثاني على كونه مولد قبيح ولا يجوز ان يندم على المعلول لان الندم على القبيح انما هو لقبحه وقبل وجوده لا قبح **قال** ووجوب سقوط العقاب بها **اقول** المص استشكل وجوب سقوط العقاب بها واعلم ان الناس اتفقوا على سقوط العقاب بالتوبة اختلفوا فقالت المعتزلة انه يجب سقوط العقاب بها وقالت المرجئة ان الله تعالى يتفضل عليه باسقاط العقاب لا على جهة الوجوب احتجت المعتزلة بوجهين الاول انه لو لم يجب اسقاط العقاب لم يحسن تكليف العاصي والتالي بط اجماعا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف انما يحسن للتعريض للنفع وبوجوب العقاب قطعا لا يحصل الثواب وبغير التوبة لا يسقط العقاب فلا يبقى للعاصي طريق الى اسقاط العقاب عنه ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب فيكون التكليف قبيحا الثاني ان من اساء الى غيره واعتذر اليه بانواع الاعتذارات وعرف منه الاقلاع عن تلك الاساءة بالكلية فان العقلاء يذمون المظلوم اذا ذمه بعد ذلك والجواب عن الاول انه لا نم انحصار سقوط العقاب في التوبة لجواز سقوطه بالعفو وبزيادة الثواب سلمنا لكن نمنع عدم اجتماع الاستحقاقين لان عقاب الفاسق عندنا منقطع وعن الثاني بالمنع من قبح الذم سلمنا لكن نمنع المساواة بين الشاهد والغايب اما المرجئة فقد احتجوا بانه لو وجب سقوط العقاب لكان اما لوجوب قبولها او لكثرة ثوابها والقسمان باطلان اما الاول فلان من اساء الى غيره بانواع الاساءة واعظمها كقتل الاولاد ونهب الاموال ثم اعتذر اليه فانه لا يجب قبول عذره واما الثاني فلما بينا من بطلان التحابط

المسئلة الثالثة عشر في باقي المباحث المتعلقة بالتوبة

قال والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لانها قد يقع محبطة ولولاه لانتفى الفرق بين التقدم والتاخر ولا الاختصاص ولا يقبل في الاخرة لانتفاء الشرط **اقول**

اختلف الناس هنا فقال قوم ان التوبة تسقط العقاب بذاتها الاعلى معنى انها لذاتها يؤثر في اسقاط العقاب بل على معنى انها اذا وقعت على شروطها والصفة التى بها تؤثر في اسقاط العقاب اسقطت العقاب من غير اعتبار امر زايد وقال آخرون انها يسقط العقاب لكثرة ثوابها واستدل المص على الاول بوجوه الاول ان التوبة فقد يقع محبطة بغير ثواب كتوبة الخارجي من الزنا فانه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها الثاني انه لو اسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق فرق بين تقدمها التوبة على المعصية وتاخرها عنها كغيرها من الطاعات التى يسقط العقاب بكثرة ثوابها ولو صح ذلك لكان التائب عن المعاصى اذا كفر او فسق اسقط عنه العقاب الثالث لو اسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن اسقاطها الماهى توبة باولى من غيره لان الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض ثم ان المص اجاب عن حجة المخالف و تقريرها ان التوبة لو اسقطت العقاب لذاتها لاسقطته في حال المعاينة وفى الدار الاخرة و الجواب انها انما تؤثر في الاسقاط اذا وقعت على وجهها وهى ان يقع ندما على القبيح لقبحه

المسئلة الرابعة عشر في عذاب القبر والميزان والصراط



قال وعذاب القبر واقع للامكان وتواتر السمع بوقوعه **اقول** نقل عن ضرار انه انكر عذاب القبر والاجماع على خلافه وقد استدل المص بامكانه عقلا فانه لا استبعاد في ان يحل الله تعالى العقاب في دار التكليف على وجه لا يمتنع منه التكليف كما في قطع يد السارق كما قال تع فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا وقال في قطاع الطريق ذلك لهم خزى في الدنيا وقال تع ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده وحكى تع في كتابه اهلاك الفرق الذين كذبوه واذا كان ممكنا والله تع قادر على كل ممكن وقد اخبر الله تعالى بوقوعه في قوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون فذكر الرجوع بعد حيوتين وانما يكون باحياء ثالث وقال تعالى قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فذكر موتتين احدهما في الدنيا والاخرى في القبر وذكر احيائين احدهما في الدنيا والاخرى في القبر ولم يذكر الثالث لانه معلوم وقع فيه الكلام وغير الحى لا يتكلم وقيل انما اخبروا عن الاحيائين الذين عرفوا الله تع فيهما ضرورة فاحدهما في الاخرة وهذا اعقب قوله بقوله فاعترفنا بذنوبنا وقال تعالى في حق آل فرعون النار يعرضون

وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها

عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة وهذا نص في الباب **قال** وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها **اقول** احوال القيمة من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب امور ممكنة وقد اخبر الله تعالى بوقوعها فيجب التصديق بها لكن اختلفوا في كيفية الميزان فقال شيوخ المعتزلة انه يوضع ميزان حقيقي له كفتان يوزن به ما بين من حال المكلفين في ذلك الوقت لاهل الموقف اما بان يوضع كتاب الطاعات في كفة الخير ويوضع كتاب المعاصي في كفة الشر ويجعل رجحان احدهما دليلا على احد الحالتين او بنحو من ذلك لورود الميزان سمعا والاصل في الكلام الحقيقة مع امكانها وقال عباد وجماعة من البصريين واخرون من البغداديين المراد بالموازين العدل دون الحقيقة واما الصراط فقد قيل ان في الاخرة طريقين احدهما الى الجنة يهدي الله تعالى اهل الجنة اليها والاخرى الى النار يهدي الله تعالى اهل النار اليها كما قال تعالى في اهل الجنة سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم فقال في اهل النار فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل ان هناك طريقا واحدا على جهنم يكلف الجميع المرور عليه ويكون ادق من الشعر واحد من السيف فاهل الجنة يمرون عليه لا يلحقهم خوف ولا غم والكفار يمرون عليه عقوبة لهم وزيادة في خوفهم فاذا بلغ كل واحد الى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط **قال** والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات متأولة **اقول** اختلف الناس في ان الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن ام لا فذهب جماعة الى الاول وهو قول ابي علي وذهب ابو هاشم والقاضي الى انهما غير مخلوقتين احتج الاولون بقوله تعالى اعدت للمتقين اعدت للكافرين يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة عندها جنة الماوى وجنة الماوى هي دار الثواب فدل على انها مخلوقة الآن في السماء احتج ابو هاشم بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة الآن لوجب هلاكها والتالي باطل لقوله تعالى اكلها دائم والجواب دوام الاكل اشارة الى دوام المأكول بالنوع بمعنى دوام خلق امثاله واكل الجنة يعني بالاكل الا انه تعالى يخلق مثلها والهلاك هو الخروج عن الانتفاع ولا ريب ان مع فناء المكلفين يخرج الجنة عن حد الانتفاع فيبقى هالكة بهذا المعنى **المسئلة الخامسة عشر في الايمان والاحكام قال** والايمان التصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ونحوه ولا يكتفي الثاني لقوله

والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات متأولة والايمان التصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ونحوه ولا يكتفي الثاني لقوله تعالى

بحث الميزان

بحث الصراط

بحث خلق الجنة والنار الان

بحث الايمان والاسلام

قال لم تؤمنوا **اقول** اختلف الناس في الايمان على وجوه كثيرة ليس هذا موضع ذكرها والذي اختاره المصنف انه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان معا ولا يكفي احدهما فيه اما التصديق القلبي فانه غير كاف لقوله تعالى واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فاثبت لهم المعرفة والكفر واما التصديق اللساني فانه غير كاف ايضا لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولا شك ان اولئك الاعراب صدقوا بالسنتهم **قال** والكفر عدم الايمان اما مع الضد او بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله مع الايمان به والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر **اقول** الكفر في اللغة هو التغطية وفي العرف الشرعي هو عدم الايمان اما مع الضد بان يعتقد فساد ما هو شرط في الايمان او بدون الضد كالشاك الخالي من الاعتقاد الصحيح والباطل والفسق لغة الخروج مطلقا وفي الشرع عبارة عن الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر والنفاق في اللغة هو اظهار خلاف الباطن وفي الشرع اظهار الايمان واخفاء الكفر **قال** والفاسق مؤمن لوجود حده فيه **اقول** اختلف الناس ههنا فقالت المعتزلة ان الفاسق لا مؤمن ولا كافر واثبتوا منزلة بين المنزلتين وقال الحسن البصري انه منافق وقالت الزيدية انه كافر نعمة وقالت الخوارج انه كافر والحق ما ذهب اليه المصنف وهو مذهب الامامية والمرجئة واصحاب الحديث وجماعة الاشعرية الى انه مؤمن والدليل عليه ان حد المؤمن وهو المصدق بقلبه ولسانه في جميع ما جاء النبي به موجود فيه فيكون مؤمنا

المسئلة السادسة عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال والامر بالمعروف واجب وكذا النهي عن المنكر وبالمندوب مندوب سمعا والا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمته تعالى **اقول** الامر بالمعروف هو القول الدال على الحمل على الطاعة او نفس الحمل على الطاعة او ارادة وقوعها من المامور والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي او القول المقتضي لذلك او كراهة وقوعها وانما قلنا ذلك للاجماع على انهما يجبان باليد واللسان او القلب والاخير يجب مطلقا بخلاف الاولين فانهما مشروطان بما ياتي وهل يجبان سمعا او عقلا اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى انهما يجبان سمعا للقرآن والسنة والاجماع وآخرون ذهبوا الى وجوبهما عقلا واستدل المصنف على ابطال الثاني بانهما لو وجبا عقلا لزم احد الامرين وهو اما خلاف الواقع او الاخلال بحكمته تعالى والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجب على الله تعالى

فانكل

لوجود حده فيه والامر بالمعروف واجب وكذا النهي عن المنكر وبالمندوب مندوب سمعا والا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمته تعالى

والامر بالمعروف والنهي عن المنكر

فان كل واجب عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب ولو وجبا عليه تعالى لكان اما فاعلاً لهما فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً لانه تعالى يحمل المكلفين عليه وانتفاء المنكر قطعاً لانه تعالى يمنع المكلفين منه هذا خلاف ما هو الواقع في الخارج واما غير فاعل لهما فيكون مخلاً بالواجب وذلك مح لما ثبت من حكمته تعالى **قال** وشرطهما علم فاعليهما بالوجه وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة **اقول** شرايط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلثة الاول ان يعرف الامر والناهي وجه الفعل فيعرف ان المعروف معروف وان المنكر منكر والا لامر بالمنكر ونهى عن المعروف والثاني تجويز التاثير فلو عرف ان امره ونهيه لا يؤثر لم يجب الثالث انتفاء المفسدة فلو عرف او غلب على ظنه حصول مفسدة له او لبعض اخوانه في امره ونهيه سقط وجوبهما دفعاً للضرر فهذا ما حصل لنا من شرح هذا الكتاب ونحن نسال الله تعالى ان يجعله ذخراً لنا يوم المعاد وان يوفقنا للرشاد بمنه وكرمه والحمد لله وحده

تمت

الحمد لله الذي قد شرفني بطبع هذا الكتاب الجليل الجميل فالمسئول عن الله نعم ان يكثر فيه رغبة للطالبين وان ينفعني واياهم به في الدين انه على كل شئ قدير وانا العبد المفتقر الى الله الغني الوفي المليّ اقل ابناء العلماء الحاج

شيخ على المحلاتي الحايري

كتبه بيمناه الداثره اقل الحاج ملا حسينعلى ابن الحاج ملا ابوطالب الخونسوني في سادس عشر من شهر محرم ١٣١١

مطبوعات جديده

موجوده در نزد اقای حاجی شیخ علی محلاتی حایری در بمبئی چوپکلی هر کس طالب وراغب باشد

کتب العربیه

باکتابهای دیگر از مطبوعات مصر وایران طلب نماید

- شرح تجرید از علامه حلی ره
- هدیة النملة الی مرجع الملة فی هفوات الشیخیة
- منتخب نجاة العباد فتاوی اقای حاجی میرزا حسین نجفی طهرانی
- میزان المقادیر مرحوم مجلسی
- استبصار شیخ طوسی ره
- من لا یحضره الفقیه صدوق قمی ره
- دیوان شریف الرضی جامع کتاب نهج البلاغة سنه
- منتخب للشیخ فخر الدین طریحی
- لسان الصدق فی الرد علی النصاری
- نفحات الاسرار فی علم الاخلاق
- مهج الدعوات للسید ابن طاوس ره
- ارشاد القلوب للدیلمی ره
- منیة المرید فی اداب المفید والمستفید
- تخمیس قصیده ملا کاظم ازری ره
- تقویم المحسنین واحسن التقویم
- مصباح فی علم المفتاح للجلد کی
- جواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه
- مشارق الانوار شیخ رجب برسی حلی ره
- قامعة اهل الباطل فی الرد علی مجرم مغرم الاحسائی
- شرح دیوان امرء القیس
- لواء الحمد در کیفیت ووقایع حجة الوداع
- دیوان امیر المؤمنین علی مرتب بترتیب وفهرست

کتب الفارسیه

- رساله ۳۰۵ مسئله از جناب میرزا سلمان الله
- دعوة الحسنی در ادعیه واعمال ۲۴ ساعت شبانه روز
- شفاء الصدور فی شرح زیارة العاشور
- مثنوی نان وسرکه
- قسطاس الازوان فی تعیین النصاب باوزان البلدان
- بدر مشعشع درحال ذریه موسی مبرقع
- مثنوی تنبیه الخواطر فی احوال المسافر
- مثنوی نان وحلوای شیخ بهائی
- آب حیات در قوه باه
- سراج المنیر در اخلاق
- زاد المتقین در طهارت وزکوة وخمس وحج
- وادی [illegible] انسان کلبسی در بلوای هند
- کلمه طیبه در اخبار واحادیث وحکایات وفوائد
- سیف ایمان از ملا عبد الرزاق لاهجی
- جذوات میر داماد
- مبهج الیقین در احادیث از فاضل گلستانه
- کلمات مکنونه ملا محسن فیض ره
- خمسه نظامی
- دیوان شمس مغربی
- دیوان مشتاقعلی شاه کرمانی
- مخزن الدرر
- قصص العلماء
- جلد ا از کتاب ۲ ناسخ التواریخ شرح حالات سید الشهدا

